NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 00605391 6

Digitized by Google

Digitized by Google

YBS
MELLIN

Digitized by Google

Digitized by

(Mellin)

YBS

Google

YES

~~1281 A~~

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VI. BD. I. ABTHEIL.

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN;

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

SECHSTER UND LETZTER BAND.

MIT EINEM KUPFER UND SIEBEN REGISTERN ÜBER DAS GANZE WERK.

JENA UND LEIPZIG,

BEY FRIEDRICH FROMMANN,

1804.

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1898

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

VI. BAND. I. ABTHEILUNG.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1804.

Digitized by Google

322

(McClain)

YBS

~~12617~~

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VI. BD. I. ABTHEIL.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN;

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

SECHSTER UND LETZTER BAND.

MIT EINEM KUPFER UND SIEBEN REGISTERN ÜBER DAS GANZE WERK.

JENA UND LEIPZIG,

[illegible] RICH FROMMANN,

[illegible]804.

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1898

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

VI. BAND. I. ABTHEILUNG.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1804.

Digitized by Google

Digitized by Google

Verrückung,

delirium, *délire*. Diejenige Gemüthskrankheit, welche in einer Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe beſteht (S. 42.). Dies iſt die engſte Bedeutung des Worts, wie ſie Kant bereits 1764 feſtgeſetzt hat. Da man aber dieſe Wortbeſtimmung nicht angenommen hat, ſo iſt Kant in der Anthropologie wieder zur gemeinen Bedeutung des Worts, oder dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zurückgekehrt, nach welchem Verrückung, geſtörtes Gemüth, Manie (*mania*, *manie*, *folie*) einerlei bedeuten, nehmlich diejenige Gemüthskrankheit, bei welcher irgend eine Gemüthsfähigkeit, es ſei welche es wolle, geſtört und folglich verkehrt iſt (A. 144.). Für jene engſte Bedeutung des Worts gebraucht er aber die Benennung der Unſinnigkeit.

2. Es iſt ſchwer, eine ſyſtematiſche Eintheilung in das zu bringen, was weſentliche und unheilbare Unordnung iſt. Es hat auch wenig anthropologiſch-pragmatiſchen Nutzen, ſich damit zu befaſſen, weil alle pſychologiſche Heilmethode hier fruchtlos iſt; denn die pſychologiſchen Kräfte des Subjects können hier (wie dieſes wohl bei körperlichen Krankheiten der Fall iſt) nicht mitwirken. Indeſſen fordert doch die pragmatiſche Anthropologie wenigſtens einen allgemeinen Abriſs dieſer tiefſten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der

Menſchheit. Denn obwohl ſie nicht lehren kann, dieſe Gemüthskrankheit direct zu heilen, ſo kann ſie doch Unterlaſſungen gebieten. Man kann die Verrückung nach den Erkenntniſsvermögen in vier Arten eintheilen, nehmlich in die Verrückung

a. der Sinnlichkeit;

b. des Verſtandes;

c. der Urtheilskraft; und

d. der Vernunft.

3. Die Verrückung der Sinnlichkeit iſt die tumultuariſche und heiſst die Unſinnigkeit (*amentia, aınence*). Sie beſteht in dem Unvermögen, ſeine Vorſtellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zuſammenhang zu bringen (A. 144). In den Tollhäuſern iſt das weibliche Geſchlecht dieſer Krankheit am meiſten unterworfen, ſeiner Schwatzhaftigkeit halber. Sie miſchen nehmlich ſo viel Einſchiebſel ihrer lebhaften Einbildungskraft unter das, was ſie erzählen, daſs Niemand den Sinn ihrer Reden verſtehen kann. Man kann dies auch Verrückung im engern Sinn des Worts nennen. Die Seele eines jeden Menſchen iſt ſelbſt in dem geſundeſten Zuſtande geſchäftig, allerlei Bilder von Dingen zu mahlen, die nicht gegenwärtig ſind. Auch ſucht die Seele an der Vorſtellung gegenwärtiger Dinge immer einige unvollkommene Aehnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern ſchimäriſchen Zug, den die ſchöpferiſche Dichtungsfähigkeit mit in die Empſindung einzeichnet. Man hat gar nicht Urſache zu glauben, daſs in dem Zuſtande des Wachens unſer Geiſt hierbei andere Geſetze befolge als im Schlafe. Es iſt vielmehr zu vermuthen, daſs im Wachen die lebhaften ſinnlichen Eindrücke die zärtern Bilder der Schimären nur verdunkeln

und unkenntlich machen, anſtatt daſs dieſe im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äuſserlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verſchloſſen iſt. Es iſt daher kein Wunder, daſs die Träume, ſo lange ſie dauern, von dem Träumenden für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn, da ſie alsdann in der Seele die ſtärkſten Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie in dieſem Zuſtande eben das, was im Wachen die Empfindungen ſind. Man ſetze nun, daſs gewiſſe Schimären, durch welche Urſache es auch ſei, gleichſam ein oder das andere Organ des Gehirns verletzt hätten. Wäre nun dadurch der Eindruck dieſer Schimären auf das Gehirn eben ſo tief und zugleich eben ſo richtig geworden, als ihn eine ſinnliche Empfindung nur machen kann: ſo würde dieſes Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bei geſunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müſſen. S. Vernunft, geſunde. Dieſe Eigenſchaft des Geſtörten alſo, daſs er ohne einen beſonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zuſtande gewohnt iſt, gewiſſe Dinge als klar empfunden ſich vorzuſtellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig iſt, heiſst die Unſinnigkeit oder Verrückung im engern Sinn. Der Unſinnige, oder eine ſolcher Verrückter, iſt alſo ein Träumer im Wachen. Iſt das gewöhnliche Blendwerk ſeiner Sinne nur zum Theil eine Schimäre, gröſstentheils aber eine wirkliche Empfindung, ſo iſt der im höheren Grade zu ſolcher Verkehrtheit Aufgelegte ein Phantaſt. Wenn wir nach dem Wachen in einer läſſigen oder ſanften Zerſtreuung liegen, ſo zeichnet unſere Einbildung die unregelmäſsigen Figuren der Dinge um uns her, z. B. gewiſſer Flecke einer nahen Wand zu Menſchengeſtalten um, mit einer ſcheinbaren Richtigkeit. Dieſe unterhält uns auf eine nicht unangenehme

Art, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick zerſtreuen, wenn wir wollen. Wir träumen alsdann nur zum Theil und haben die Schimäre in unſerer Gewalt. Geſchieht etwas dem ähnliches in einem höhern Grade, und vermag die Aufmerkſamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuſchenden Einbildung nicht abzuſondern, ſo läſst dieſe Verkehrtheit einen Phantaſten vermuthen. Dieſer Selbſtbetrug in den Empfindungen iſt übrigens ſehr gemein, und ſo lange er nur mittelmäſsig iſt, wird er mit einer ſolchen Benennung verſchont. Kommt aber eine Leidenſchaft hinzu, dann kann dieſe Gemüthsſchwäche in wirkliche Phantaſterei ausarten. Sonſt ſehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menſchen nicht, was da iſt, ſondern was ihnen ihre Neigung vormahlt, der Naturalienſammler im Florentinerſtein Städte, der Andächtige im geſleckten Marmor die Paſſionsgeſchichte, jene Dame durch ein Seherohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieſse und Schwerdter und bei der Dämmerung aus einem Wegweiſer ein Rieſengeſpenſt (S. 43. ff.). Dieſe phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheit iſt nirgends gemeiner als in der Hypochondrie. S. auch Schwärmerei, 12. Man kann noch gewiſſermaſsen zu dieſer Verkehrtheit des Kopfs, ſo fern dieſelbe nehmlich die Erfahrungsbegriffe betrifft, das geſtörte Erinnerungsvermögen zählen. Denn dieſes täuſchet den Elenden, der damit angefochten iſt, durch eine ſchimäriſche Vorſtellung wer weiſs was für eines vormaligen Zuſtandes. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem beſeſſen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und ſich übrigens in Anſehung ſeines jetzigen Zuſtandes nicht merklich betrügt, iſt ein Verrückter oder Unſinniger in Anſehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher die

Welt ſeiner Jugendzeit für viel beſſer hält als die gegenwärtige, iſt ein **Phantaſt** in Anſehung der **Erinnerung** (S. 48.).

4. Die Verrückung des **Verſtandes** iſt die **methodiſche** und heiſst der **Wahnſinn** insbeſondere (*dementia, démence*). Sie beſteht in derjenigen Störung des Gemüths, da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Geſetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäſs iſt, aber durch falſch dichtende Einbildungskraft ſelbſtgemachte Vorſtellungen für Wahrnehmungen gehalten werden (A. 145.). Der Wahnſinnige urtheilt überhaupt aus richtiger Erfahrung ganz verkehrt; und der erſte Grad des Wahnſinns überhaupt iſt der **Wahnſinn** insbeſondere, in ſo fern er noch vom **Wahnwitz** unterſchieden iſt. Dieſer Wahnſinnige handelt in den nächſten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verſtandesregel entgegen. Er ſiehet oder erinnert ſich der Gegenſtände ſo richtig, wie jeder Geſunde, nur deutet er gemeiniglich das Betragen anderer auf ſich aus. Von der Art ſind diejenigen, welche allerwarts Feinde um ſich zu haben glauben, die alle Mienen, Worte oder ſonſt gleichgültige Handlungen Andrer als auf ſich abgezielt und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. Wenn man ihn hört, ſo ſollte man glauben, die ganze Stadt beſchäftige ſich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa anſehen, ſchmieden Anſchläge wider ihn. Der Nachtwächter ruft ihm zum Poſſen, und kurz, er ſieht nichts als eine allgemeine Verſchwörung wider ſich (S. 49.). Dieſe ſind in ihrem unglücklichen Wahn oft ſo ſcharfſinnig in Auslegung deſſen, was Andere unbefangen thun, um es als auf ſich angelegt auszudeuten, daſs, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verſtande alle

Digitized by Google

Ehre müſste wiederfahren laſſen. Es giebt aber auch allerlei ergötzenden Wahnſinn, und die verliebte Leidenſchaft ſchmeichelt oder quälet ſich mit mancherlei wunderlichen Deutungen, die dem Wahnſinn ähnlich ſind. Ein Hochmüthiger iſt gewiſſermaſsen ein Wahnſinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn ſpöttiſch angaffen, ſchlieſst, daſs ſie ihn bewundern (S. 49.). Von dieſer Krankheit iſt, ſo viel man weiſs, noch nie Jemand geheilt worden; denn es iſt eine beſondere Anlage, mit Vernunft zu raſen. Solche Kopfkranke ſind aber doch nicht zu den Hoſpitalnarren zu zählen, weil ſie, nur für ſich ſelbſt beſorgt, ihre vermeinte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne Andere in Gefahr zu ſetzen.

5. Die Verrückung der Urtheilskraft iſt zwar auch methodiſch, aber nur fragmentariſch und heiſst der Wahnwitz (*inſania*). Sie beſteht darin, daſs das Gemüth durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechſelt werden, und ſo die Einbildungskraft ein dem Verſtande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letztern Vorſtellungen enthalten waren (A. 145.). Die Seelenkranken dieſer Art ſind mehrentheils ſehr vergnügt, dichten abgeſchmackt und gefallen ſich in dem Reichthum einer ſo ausgebreiteten Verwandtſchaft ſolcher Begriffe, die ſich ihrer Meinung nach zuſammenreimen. Dieſer Wahnwitz iſt ebenfalls nicht zu heilen, weil er ſchöpferiſch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend iſt, wie die Poeſie.

6. Die Verrückung der Vernunft kann man ſyſtematiſch nennen und heiſst der Aberwitz (*veſania*). Er beſteht darin, daſs der Seelenkranke die ganze Erfahrungsleiter überfliegt und nach Principien haſcht, die

des Probirſteins der Erfahrung ganz überhoben ſeyn können, und wähnt, das Unbegreifliche zu begreifen (A. 146.). S. Vernunft, geſtörte. Dies iſt der dritte Grad des Wahnſinns überhaupt. Die Erfindung der Meereslänge, die Auslegung von Prophezeiungen, ſind in der Gewalt des Aberwitzigen. Er hat öfters viele richtige Erfahrungsurtheile. Allein ſeine Empfindung iſt durch die Neuheit und Menge der Folgen, die ſein Witz ihm darbietet, berauſcht. Daher hat er nicht mehr auf die Richtigkeit der Verbindung Acht, woraus öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz entſpringt, welcher mit einem groſsen Genie oder Kopf zuſammen beſtehen kann. S. Vernunft, langſame (S. 50.). S. auch Unvernunft.

7. Das Wort Verrückung rührt daher, daſs ſich die Seele auſser dem *Senſorium commune* oder dem allgemeinen Standpunct der Erkenntniſs, der zur Einheit des Lebens erfordert wird, ſich in einen davon entfernten verſetzt findet (A. 147.). Zwar fühlt oder ſieht die Seele ſich nicht an einer andern Stelle (denn ſie kann ſich ſelbſt nach ihrem Orte im Raume, ohne einen Widerſpruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil ſie ſich ſonſt als Gegenſtand ihres äuſsern Sinnes, d. i. als Cörper, anſchauen würde, da ſie ſich ſelbſt nur Gegenſtand des innern Sinnes ſeyn kann); aber ſie ſieht manches ſo anders, wie eine Landſchaft anders ausſieht, wenn ſie von oben herab, als wenn ſie aus der Ebene betrachtet wird. Sich ſelbſt durch phyſiſche Mittel in einen ſolchen Zuſtand, welcher der Verrückung nahe kommt, willkührlich zu verſetzen, um ſich zu beobachten, iſt gefährlich. So nahm Helmont eine Doſis Napell, und es war ihm, als wenn er im Magen dächte. Ein gekünſtelter Wahnſinn könnte leicht ein wahrer werden.

8. Wenn in der Verrückung Zorn (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenſtand) herrſcht, ſo heiſst ſie Raſerei (*rabies*). Die Verzweiflung iſt ein vorübergehender Unſinn eines Hoffnungsloſen. Die brauſende Heftigkeit eines Geſtörten heiſst überhaupt die Tobſucht. Der Tobſüchtige, in ſo fern er unſinnig iſt, iſt toll (S. 50.). Die Wuth macht oft den Raſenden gegen alle Eindrücke von auſsen unempfindlich und kann oft durch den Arzt mit Einer Gabe gehoben werden (A. 153.).

9. Mit der Entwickelung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt ſich zugleich der Keim zur Verrückung; wie dieſe denn auch erblich iſt. Es iſt gefährlich, in Familien zu heurathen, wo auch nur ein einziges verrücktes Subject vorgekommen iſt. Denn hat die Mutter in ihrer Familie auch nur Ein verrücktes Kind gehabt (ob ſie gleich ſelbſt von dieſem Uebel frei iſt), ſo kommt doch einmal in dieſer Ehe ein Kind zum Vorſchein, das angeerbte Gemüthsſtörung an ſich hat (A. 148.). Man will öfters die zufällige Urſache dieſer Krankheit anzugeben wiſſen, ſo daſs ſie als nicht angeerbt, ſondern zugezogen vorgeſtellt werden ſoll. Der eine ſoll aus Liebe, der andere aus Hochmuth verrückt geworden ſeyn, ein dritter ſich überſtudirt haben. Allein die Verliebung in eine Perſon von hohem Stande, und der Anſtand, ſich gegen andere Menſchen zu brüſten, ſetzt ſchon Tollheit voraus (A. 148. f.). Anſtrengung des Kopfs kann wohl das Gemüth ermüden, aber es nicht verſtimmen (A. 149. f). Eine elende grübleriſche Schrift iſt hingegen ſchon eine Folge, nicht des Ueberſtudirens, ſondern der Seelenkrankheit, und ſie ſelbſt mag wohl, eben ſo wie nach Swifts Beobachtungen ein ſchlechtes Gedicht, das Gehirn reinigen, obwohl ein Purgirmittel für die Tobſucht eines gelehrten Schreiers noch beſſer iſt (S. 53. ff.). Man ſagt

auch von Jemanden, dem es im Kopfe übergeſprungen iſt: er hat die Linie paſſirt. Aber das iſt Miſsverſtand. Das Paſſiren des Aequators macht nicht verrückt, ſondern wer ſein Glück ohne Mühe durch eine Reiſe nach Indien machen will, entwirft den Plan eines Menſchen, der ſchon der Verrückung nahe iſt (A. 150.). Wer mit ſich ſelbſt laut ſpricht, oder für ſich im Zimmer geſticulirt, oder mit höhern Weſen im Umgange zu ſeyn glaubt, iſt, beſonders im letztern Fall mit Recht, dem Verdacht der Verrückung ausgeſetzt. (A. 151.).

10. Das einzige allgemeine Merkmahl der Verrücktheit iſt der Verluſt des Gemeinſinnes (*ſenſus communis*) und der dagegen eintretende logiſche Eigenſinn. Unſern Verſtand an den Verſtand Anderer zu halten, nicht aber uns mit dem unſrigen zu iſoliren, und mit unſerer Privatvorſtellung doch gleichſam öffentlich zu urtheilen, iſt ein ſubjectiv - nothwendiger Probirſtein der Richtigkeit unſrer Urtheile überhaupt und alſo auch der Geſundheit unſeres Verſtandes. Daher beleidiget eben das Bücherverbot bloſs theoretiſcher Schriften die Menſchheit, weil wir dann des gröſsten und brauchbarſten Mittels, unſre Gedanken zu berichtigen, entbehren müſſen (A. 151. f.).

Verſtand,

νους, *intelligentia*, *intellectus*, *rationalitas*, *entendement.*

1. I. Man gebraucht zuvörderſt das Wort Verſtand für gleichbedeutend mit Vernunft und Erkenntniſsvermögen, und nimmt es dann in der allgemeinſten Bedeutung des Worts; dann heiſst es: das Vermögen der Erkennt-

niſs überhaupt (C. 137.). In dieſer Bedeutung kann man die Critik der reinen Vernunft auch Critik des reinen Verſtandes nennen, ſ. Vernunft, I.

2. II. gebraucht man es auch ſo, daſs es bloſs

a. das Auffaſſungsvermögen (*facultas attendendi*, *attentio*, *attention*) gegebener Vorſtellungen, um Anſchauung;

b. das Abſonderungsvermögen oder das Abſtractionsvermögen (*facultas abſtrahendi*, *abſtractio*, *abſtraction*) deſſen, was mehreren gemein iſt, um Begriff (L. 145.); und

c. das Ueberlegungsvermögen oder Reflexionsvermögen (*facultas reflectendi*, *reflexio*, *reflection*), um Erkenntniſs des Gegenſtandes hervorzubringen, enthalt (A. 21.). Dann verſteht man unter Verſtand oder Vernunft bloſs die Thätigkeit *) (Spontaneität) des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu trennen, d. h. das intellectuelle Erkenntniſsvermögen, welches man auch wohl das obere Erkenntniſsvermögen nennt (L. 25. 45. C. 135.). Hier wird alſo die Sinnlichkeit ausgeſchloſſen und Verſtand in dieſer Bedeutung iſt das Erkenntniſsvermögen mit Ausſchluſs der Sinnlichkeit, das nichtſinnliche Erkenntniſsvermögen **) (C. 92.). Er iſt das Objective unſrer Vorſtellungen überhaupt; denn der Verſtand

*) Walch ſagt: Die Gedanken ſind bloſse Thätlic[illegible]i-ten des Verſtandes; er muſs aber auch die Wirkung[illegible]er afficirenden Objecte annehmen, dabei also auch eine [illegible]-lichkeit vorgeht

**) *Nos intellectum ſenſui et imaginationi opponimus, [illegible]o-rum ope mens rerum imagines conſequatur; hujus vero ſub [illegible]is easdem uſibus adhibeat.* Knutzen *Logica*, §. 34.

bezieht allererſt die Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein d e n k t ſich etwas vermittelſt derſelben (K. II. **)). In dieſer Bedeutung iſt Verſtand das Vermögen, den Gegenſtand der Vorſtellung zu denken (A. 4. 115.), d. i. durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen oder den Gegenſtand zu erkennen (E. 60 *)) überhaupt (A. 115. C. 75.); (logiſch) das Vermogen der Begriffe (L. 45. T. 15. U. XLIV. 146.), das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen (A. 187.); (metaphyſiſch) das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen oder die Spontaneität (Selbſtthätigkeit) des Erkenntniſſes (L. 45. C. 75. G. 108.). Er iſt der Sinnlichkeit nicht vorzuziehen, denn dieſe muſs ihm den Gegenſtand zum Denken geben. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, oder, ſo wenig die Gegenſtände zum Denken ſelbſt hervorzubringen, als die Sinne zu denken vermögen (Pr. 108, C. 92. f.). Die Möglichkeit deſſelben beruht auf der qualitativen Einheit des Bewuſstſeyns (C. 131, 137.). Ein Verſtand, der die Gegenſtände ſeines Denkens ſelbſt erzeugte, würde nicht Phänomene, ſondern Dinge an ſich ſelbſt erkennen (C. 139. 145. 311. Pr. 172.).

3. III. Es wird aber das Wort Verſtand auch in beſonderer Bedeutung genommen; da er nehmlich als ein Glied der Eintheilung mit andern dem Verſtande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird. In dieſer Bedeutung wird Verſtand entweder wieder mit Urtheilskraft zuſammengenommen, oder noch von derſelben unterſchieden. In der erſtern Bedeutung kann man ihn als Verſtand überhaupt, obwohl in beſonderer Bedeutung, als das Vermögen der Regeln erklären (C. 93. f. 171. 356. A. 120.); mit Ausſchlieſsung der Urtheilskraft iſt er das Vermögen, dieſe Regeln (Geſetze) zu erzeugen, die

Digitized by Google

Urtheilskraft aber das Vermögen, unter dieſe Regeln zu ſubſumiren (C. 171.). S. Urtheilskraft. In beiderlei Bedeutung unterſcheidet ſich der Verſtand von der Vernunft; denn wenn der Verſtand das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln iſt, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. Der Verſtand geht zunächſt auf Erfahrung, die Vernunft aber auf die Verſtandeserkenntniſs; der Verſtand geht auf Gegenſtände, die Vernunft auf den Verſtand (C. 359. 672.), ſ. Vernunft; nach beiden Vermögen iſt der Menſch ſich ein intelligibeler Gegenſtand, obwohl nach der Vernunft mehr, als nach dem Verſtande, der von ſeinen reinen Begriffen doch noch einen empiriſchen Gebrauch macht (C. 575, G. 108. S. III. §. 3.) Hieraus ſiehet man, daſs Vernunft eben ſowohl ein ſpecifiſch verſchiedenes Vermögen, als der Verſtand iſt; und daſs der von Walch (Phil. Lex. Art. Verſtand) angegebene Unterſchied: der Verſtand ſei als eine natürliche Fähigkeit, die Vernunft aber als eine durch Fleiſs und Uebung erworbene Geſchicklichkeit anzuſehen, unſtatthaft iſt.

4. IV. Der Verſtand in der engſten Bedeutung, oder mit Ausſchlieſsung der Urtheilskraft gedacht (U. III.), hat ſein eigenes Gebiet im Erkenntniſsvermögen, d. i. enthält conſtitutive Erkenntniſsprincipien *a priori*. Die Critik der reinen Vernunft ſetzt dieſe Verſtandesgeſetze für die Erkenntniſs gegen alle übrigen Competenten in ſichern aber einigen Beſitz (U. V.). Der Verſtand ſchreibt dieſe Geſetze *a priori* der Natur, als Inbegriff der Erſcheinungen, vor (U. IV.). Daher ſind auch Erfahrungen nichts anders, als nach Verſtandesgeſetzen

vereinigte Erſcheinungen (A. 29.). Von den logiſchen Functionen des Verſtandes in Urtheilen und jenen Geſetzen ſ. Begriff, 16. II. und Erfahrungsurtheil, 11.; von den Verſtandesbegriffen ſ. Verſtandesbegriff; von den Grundſätzen des reinen Verſtandes ſ. Erfahrungsurtheil, 11; von Verſtandesweſen und Verſtandeswelt ſ. Welt.

5. Abgeleiteter Verſtand (*intellectus ectypus*), unſer diſcurſiver, der Bilder (Anſchauungen) bedürftiger Verſtand (U. 351.), in ſo fern er gegen die Idee eines von aller Sinnlichkeit unabhängigen Verſtandes gehalten wird. Unſer intellectuelles Vermögen zu erkennen hat nehmlich eine Eigenthümlichkeit, die Eigenſchaft, daſs es in ſeinem Erkenntniſſe vom Analytiſch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Beſondern (der gegebenen empiriſchen Anſchauung) gehen muſs. Dabei beſtimmt es alſo in Anſehung der Mannigfaltigkeit des Beſondern nichts, ſondern muſs dieſe Beſtimmung für die Urtheilskraft von der Subſumtion der empiriſchen Anſchauung (wenn der Gegenſtand ein Naturproduct iſt) unter dem Begriff erwarten (U. 348.), ſ. Urtheilskraft. Nun können wir uns aber auch einen Verſtand denken, der vom Synthétiſch-Allgemeinen (der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen) zum Beſondern (den Theilen) geht. Dieſer würde alſo die Mannigfaltigkeit des Beſondern urſprünglich beſtimmen, folglich würde es nicht zufällig ſeyn, und die beſtimmte Form eines jeden Ganzen würde für ihn eben ſowohl nothwendig ſeyn, als das Mannigfaltige ſelbſt, das ſeinen Inhalt ausmachte. Unſer Verſtand hingegen, der von den Theilen, als allgemeinen Gründen, zu verſchiedenen darunter zu ſubſumirenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muſs, findet daher nach dieſer ſeiner Beſchaffenheit dieſe

Formen zufällig. Nach der Beſchaffenheit unſers Verſtandes müſſen wir die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen abhängig, wie es unſerm discurſiven Verſtande gemäſs iſt, vorſtellen. Wollen wir uns aber einen intuitiven (urbildlichen) Verſtand vorſtellen, ſo müſſen wir uns vorſtellen, daſs in demſelben die Anſchauungen das ſind, was bei uns die Begriffe ſind; bei einem ſolchen Verſtande, der durch die Anſchauung auch das Mannigfaltige derſelben mitgiebt, hängt die Möglichkeit der Theile (ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach) vom Ganzen ab. Nach der Beſchaffenheit unſers Verſtandes können wir uns das aber wieder nicht ſo denken, daſs das Ganze ſelbſt den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile enthielte; weil wir uns entweder dies Ganze als durch die Theile gegeben, oder als Vorſtellung aus dem Verſtande erzeugt denken müſſen. Da nun das Ganze als aus dem urſprünglichen Verſtande entſprungen gedacht werden ſoll, ſo können wir uns daſſelbe nicht anders als ſo denken, daſs die Vorſtellung des Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form des Ganzen und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Dann aber iſt das Ganze eine Wirkung (Product), deſſen Vorſtellung als die Urſache ſeiner Möglichkeit angeſehen wird. Nun heiſst aber das Product einer Urſache, deren Beſtimmungsgrund bloſs die Vorſtellung ſeiner Wirkung iſt, Zweck. Folglich iſt es bloſs eine Folge aus der beſondern Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Cauſalität, als der der Naturgeſetze der Materie uns als möglich vorſtellen. Das heiſst, die Vorſtellung der Naturgegenſtände als Zwecke und Endurſachen iſt eine Beurtheilung derſelben, die nicht die Möglichkeit der Dinge ſelbſt (ſelbſt als Erſcheinungen betrachtet), noch die Erzeugungsart derſelben angeht, ſondern nur für unſern Verſtand,

ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit wegen, nicht anders möglich iſt. Wobei wir zugleich einſehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Cauſalität nach Zwecken lange nicht zufrieden ſind, nehmlich darum, weil es nur ein aus der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes entſpringendes Reflexionsprincip iſt, und wir ein conſtitutives Princip für die Dinge ſelbſt verlangen. Es iſt hierbei auch gar nicht nöthig zu beweiſen; daſs ein ſolcher urbildlicher oder oberſter Verſtand (*intellectus archetypus*) möglich ſei. Es iſt genug einzuſehen, daſs wir durch die Betrachtung der Zufälligkeit der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes auf die Idee eines ſolchen urbildlichen Verſtandes geführt werden, und dieſe keinen Widerſpruch enthalte (U. 348. ff. M. II, 881.). Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen ſich von ſelbſt zu verbinden (andere Materien, die dieſe einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, ſo ſtellen wir uns eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben vor. Aber es kommt auf ſolche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus. Die innere Möglichkeit eines ſolchen Ganzen als Zwecks ſetzt durchaus die Idee von einem ſolchen Ganzen voraus, bei dem ſelbſt die Wirkungsart und Beſchaffenheit der Theile von der Idee deſſelben abhängt, wie wir uns einen organiſirten Cörper vorſtellen müſſen. Hieraus folgt aber nicht, daſs die mechaniſche Erzeugung eines ſolchen Cörpers unmöglich ſey. Denn das würde ſoviel ſagen, als, es ſei eine ſolche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verſtand logiſch unmöglich (d. i. widerſprechend) ohne abſichtliche Hervorbringung ſich vorzuſtellen. Gleichwohl würde dieſes in der That folgen, wenn wir materielle Weſen als Dinge an ſich ſelbſt anzuſehen berechtigt wären; denn alsdann würde

Digitized by Google

die Einheit des Raums lediglich den Grund der Einheit der Naturbildungen ausmachen. Nun iſt es aber doch wenigſtens möglich, die materielle Welt als bloſse Erſcheinung zu betrachten. Dann müſſen wir aber auch dieſer Erſcheinung ein für uns unerkennbares überſinnliches Subſtrat zum Grunde legen, welches nicht Erſcheinung iſt. Dieſes wäre dann der überſinnliche Realgrund für die Natur. Daher können wir dann das, was in der Natur als Gegenſtand der Sinne nothwendig iſt, nach mechaniſchen Geſetzen, die Zuſammenſtimmung und Einheit aber der beſondern zufälligen Geſetze und der zufälligen Formen nach denſelben in ihr als Gegenſtand der Vernunft (ja das Naturganze als Syſtem) zugleich nach teleologiſchen Geſetzen betrachten. So iſt es nach der Beſchaffenheit unſres Verſtandes, aber nur in ſo fern die materielle Welt ein Inbegriff von Erſcheinungen iſt, möglich, ſie nach zweierlei Principien zu beurtheilen, ohne daſs die mechaniſche Erklärungsart durch die teleologiſche ausgeſchloſſen wird, als ob ſie einander widerſprächen (U. 351. M. II, 882.). Hieraus läſst ſich einſehen, was man ſonſt ſchwerlich mit Gewiſsheit behaupten und beweiſen könnte, daſs zwar das Princip einer mechaniſchen Ableitung zweckmäſsiger Naturproducte neben dem teleologiſchen beſtehen, dieſes letztere aber keinesweges entbehrlich machen kann. Man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müſſen (einem organiſirten Weſen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Geſetze der mechaniſchen Erzeugung verſuchen, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterſchiedenen Erzeugungsgrund durch Zwecke für die Möglichkeit eines ſolchen Products überhoben ſeyn. Es kann ſchlechterdings kein menſchlicher, und überhaupt kein der Qualität nach dem unſrigen ähnlicher endlicher Verſtand die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloſs mechaniſchen Urſachen zu ver-

ſtehen hoffen. Wenn alſo die teleologiſche Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich iſt, wenn für äuſsere Gegenſtände ein ſich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund nur im überſinnlichen Subſtrat derſelben geſucht werden muſs: ſo iſt es nach der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens nothwendig, den oberſten Grund aller Zweckverbindung in einem urſprünglichen Verſtande als Welturſache zu ſuchen (U. 352. ff. M. II, 383.).

6. Anſchauender Verſtand, ſ. Verſtand discurſiver.

7. Discurſiver Verſtand (*intellectus discurſivus*), ein Vermögen, die Gegenſtände durch Begriffe, nicht unmittelbar, zu erkennen (U. 347.). Dieſer Verſtand hat die beſondere Beſchaffenheit, daſs er das in der Anſchauung gegebene Beſondere vermittelſt der Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verſtandesbegriffe bringen (ſubſumiren) ſoll; da nun dieſes Beſondere nicht durch das Allgemeine unſeres (menſchlichen) Verſtandes (d. i. die Verſtandesbegriffe) beſtimmt iſt, ſo iſt es nicht nothwendig, ſondern zufällig. Folglich findet ſich das Zufällige in dem Beſondern, und es iſt dem discurſiven Verſtande, dieſer ſeiner Natur nach, ganz zufällig, welcherlei und wie ſehr verſchieden das Beſondere ſeyn mag, das ihm in der Natur gegeben wird und unter ſeine Begriffe werden kann. Es iſt alſo zufällig, auf wie vielerlei Art unterſchiedene Dinge, die doch in einem gemeinſamen Merkmahle übereinkommen, unſerer Wahrnehmung vorkommen können. Weil aber zum Erkenntniſs doch auch Anſchauung gehöret, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anſchauung, d. h. welches die Anſchauung nicht leidend empfinge, ſondern ſelbſtthätig aus

ſich ſelbſt hervorbrächte, ein von der Sinnlichkeit unterſchiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntniſsvermögen, mithin Verſtand in der allgemeinſten Bedeutung ſeyn würde: ſo kann man ſich auch einen ſolchen intuitiven, anſchauenden, Verſtand (*intellectus intuitivus*) denken, nehmlich negativ, als einen nicht discurſiven Verſtand. Ein ſolcher Verſtand würde demnach nicht vom Allgemeinen zum Beſondern und ſo zum Einzelnen durch Begriffe gehen, und für ihn würde jene Zufälligkeit der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Producten nach beſondern Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen werden, welche dem unſrigen das Mannigfaltige derſelben zur Einheit des Erkenntniſſes zu bringen ſo ſchwer macht. Ein anſchauender Verſtand würde dieſes Geſchäft, das der unſrige nur durch die ſehr zufällige Uebereinſtimmung der Naturmerkmahle zu unſerm Vermögen der Begriffe zu Stande bringen kann, nicht bedürfen (U. 346. f. M. II, 878.). Unſer discurſiver Verſtand hat alſo das eigene für die Urtheilskraft, daſs das Beſondere nicht vom Allgemeinen abgeleitet werden kann. Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer Zuſammenſtimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft zu denken, müſſen wir uns einen intuitiven Verſtand denken. Unſer discurſiver Verſtand hat die Eigenſchaft, daſs er in ſeinem Erkenntniſſe vom Analytiſch - Allgemeinen zum Beſondern gehen muſs; wir können uns aber auch einen intuitiven Verſtand denken, der vom Synthetiſch - Allgemeinen zum Beſondern ginge. Unſer discurſiver Verſtand und deſſen Vorſtellung des Ganzen enthält die Zufälligkeit der Verbindung der Theile in ſich, um eine beſtimmte Form des Ganzen möglich zu machen; ein intuitiver Verſtand würde dieſe Verbindung und Form nothwendig machen. Nach der Beſchaffenheit unſers discurſiven Verſtandes

iſt ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzuſehen; nach der Beſchaffenheit eines intuitiven Verſtandes würde die Möglichkeit der Theile vom Ganzen abhängen. Nach der Eigenthümlichkeit unſers discurſiven Verſtandes kann nur die Vorſtellung eines Ganzen, d. i. ein Zweck, den Grund der Form deſſelben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalten; daher iſt es bloſs eine Folge aus der Beſchaffenheit dieſes unſers discurſiven Verſtandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Cauſalität, als der Naturgeſetze der Materie, nehmlich nach Zwecken, uns vorſtellen. Dieſes Princip geht alſo nicht die Möglichkeit ſolcher Dinge ſelbſt, ſogar als Phänomene betrachtet, nach dieſer Erzeugungsart, ſondern nur die nach unſerm discurſiven Verſtande mögliche Beurtheilung an. S. Verſtand, abgeleiteter.

8. Gemeiner Menſchenverſtand, Gemeinſinn, (*ſenſus communis logicus*, *ſens commun*) (U. 160. *). Das Vermögen der Erkenntniſs und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*. Er iſt alſo von dem ſpeculativen Verſtand (*intellectus ſpeculativus*) unterſchieden, welcher ein Vermögen der Erkenntniſs und des Gebrauchs der Regeln *in abſtracto* iſt. So wird der gemeine Verſtand die Regel: daſs alles, was geſchieht, vermittelſt ſeiner Urſache beſtimmt ſei; kaum verſtehen, und niemals ſo im allgemeinen einſehen; denn es iſt eine Regel *in abſtracto*. Der gemeine Verſtand fordert daher ein Beiſpiel aus Erfahrung (*in concreto*), und er verſteht den Grundſatz und räumt ihn auch ein, wenn man ihn ſo ausdrückt: wenn man ſich mit Gewalt an eine Fenſterſcheibe lehnt, ſo zerbricht ſie. Der gemeine Verſtand hat alſo weiter keinen Gebrauch, als inſofern er ſeine Regeln (obgleich dieſelben ihm wirk-

Digitized by Google

lich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung beſtätigt ſehen kann; der ſpeculative Verſtand hingegen ſieht dieſe Regeln *a priori*, und unabhängig von der Erfahrung ein. Dies liegt ganz auſser dem Geſichtskreiſe des gemeinen Verſtandes; folglich auch die Metaphyſik, die es nur mit der Erkenntniſs *a priori* zu thun hat (Pr. 197). Die falſchen Freunde des gemeinen Menſchenverſtandes (die ihn gelegentlich hochpreiſen, im Grunde aber verachten) ſagen gemeiniglich: es muſs doch einige unmittelbar gewiſſe Sätze geben. Dieſe Sätze ſoll der gemeine Menſchenverſtand unmittelbar anerkennen, allein auſser dem logiſchen Satze des Widerſpruchs und einigen mathematiſchen Sätzen kann man keine anführen. Dieſe Sätze aber ſind nicht metaphyſiſch, und man kann ſich daher in der Metaphyſik nicht auf den gemeinen Menſchenverſtand berufen (Pr. 198. f.). So iſt es in der theoretiſchen Philoſophie. Im Praktiſchen hingegen verhält es ſich anders; denn welche Form der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht, das kann ſogar der gemeinſte Verſtand, ſelbſt ohne Unterweiſung, unterſcheiden. Denn in der Moral können alle Regeln *in concreto* gegeben werden. Es habe z. B. Jemand ſich zur Maxime gemacht, ſein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergröſsern. Jetzt iſt ein Depoſitum in ſeinen Händen, ein ihm anvertrautes Gut, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt, auch ſindet ſich unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren keine Handſchrift darüber, weil keine darüber ausgeſtellt wurde. Natürlicherweiſe iſt dies der Fall, auf den jener ſeine Maxime anwendet. Jetzt will er nur noch wiſſen, ob er auch nach jener Maxime ſittlich gut handeln werde, das heiſst aber, ob ſie als allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne, wenn man nach dem kategoriſchen Imperativ handeln wollte. Er wendet alſo die Maxime auf den gegenwärti-

gen Fall an, und fragt, ob es wohl recht ſei, ſo zu handeln, das heiſst, ob die Maxime wohl die Form eines Geſetzes annehmen könne. Kann ich wohl durch meine Maxime ein ſolches Geſetz geben, daſs Jedermann ein Depoſitum ableugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm Niemand beweiſen kann. Man wird ſofort gewahr, daſs ein ſolches Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es dann gar kein ſolches Depoſitum geben würde (P. 49. M. II, 194.). S. auch Gemeinſinn, 1. und Geſchmack, 4., Menſchenverſtand, Verſtand, geſunder und Menſchenvernunft.

9. Geſunder Verſtand (*mens ſana*, *bon-sens*). Der richtige Verſtand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniſs zulangt (A. 116.). Er iſt der gemeine Verſtand, ſofern er richtig urtheilt (Pr. 196. f.). Es iſt alſo eigentlich ein richtiger Gebrauch der Urtheilskraft in Sachen des gemeinen Lebens unter dem geſunden Verſtande zu verſtehen (U. VII.). Dieſer geſunde Menſchenverſtand kann in der Metaphyſik nichts entſcheiden, denn hier iſt nur der ſpeculative Verſtand Richter, indem man in der Erfahrung (fürs Haus) ganz richtig urtheilen kann, ohne doch in der Erkenntniſs *a priori* etwas ausrichten zu können. Unmöglich kann der Verſtand geſund ſeyn, d. i. richtig urtheilen, wenn er über etwas entſcheiden will, wo er keine Stimme hat, wenn er nehmlich über Erkenntniſs *a priori* zu urtheilen ſich herausnimmt, gleich als könnte man in dieſer Erkenntniſs mit dem Erfahrungsgebrauch des Verſtandes ſehr wohl zurecht kommen. Der geſunde Menſchenverſtand hat ſeinen nützlichen und rechtmäſsigen Gebrauch, aber in Sachen des gemeinen Lebens und im Praktiſchen, hier iſt er zu Hauſe (Pr. 197. ff.). Ob der Menſch geſund iſt am Verſtande, kann er nicht ſo leicht erkennen, denn er

Digitized by Google

ſieht die Vorurtheile nicht ſo leicht ein, die er hat; ein Anderer kann die Fehler ſeines Verſtandes eher entdecken. Der Menſch wünſcht daher wohl des andern Geſichtsbildung, aber nicht leicht des andern Verſtand. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinnigkeit, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Uebrigens kann ein an ſich geſunder Verſtand (ohne Gemüthsſchwäche) doch auch mit Schwächen in Anſehung ſeiner Ausübung begleitet ſeyn, die entweder Aufſchub zum Wachsthum bis zur gehörigen Reife, oder auch Stellvertretung ſeiner Perſon durch einen andern nöthig machen (A. 135.).

Wir haben vom Marquis d'Argens: *La philoſophie du Bon Sens, ou Reflexions philoſophiques sur l'incertitude des connoiſſances humaines, à l'uſage des Cavaliers et du Beau-Sexe. A Londres* 1737. 8. Der Verf. dieſes Buchs verwandelte die Philoſophie in leeres Geſchwätz, und fand die ſtrengſten Wahrheiten, die nicht ſinnlich waren, lächerlich (Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaph. 1. B. 1. Zeitr. 4. Abſchn. S. 235.).

10. Intuitiver Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter u. discurſiver.

11. Kunſtverſtand, ſ. Phyſikotheologie, 2. c.

12. Menſchlicher Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter.

13. Oberſter Verſtand, ſ. Verſtand, abgeleiteter und discurſiver.

14. **Reiner***) **Verſtand**, ſ. Kategorie, 10.

15. **Richtiger Verſtand.** Ein richtiger Verſtand iſt der, welcher nicht ſowohl durch Vielheit der Begriffe ſchimmernd iſt, als vielmehr durch Angemeſſenheit der Begriffe, zur Erkenntniſs des Gegenſtandes (alſo zur Auffaſſung der Wahrheit) das Vermögen und die Fertigkeit enthält (A. 116.). Mancher Menſch hat viel Begriffe im Kopf, die insgeſammt auf Aehnlichkeit mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen. Aber dieſe ſeine Begriffe ſtimmen doch alle mit dem Gegenſtande und der Beſtimmung deſſelben nicht zu. Der richtige Verſtand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniſs zulangt, heiſst der geſunde (fürs Haus hinreichende) Verſtand, ſ. Verſtand, geſunder. Im Praktiſchen iſt ein richtiger Verſtand der geſunde Verſtand, ſofern er Angemeſſenheit der Begriffe zum Zweck ihres Gebrauchs enthält. So wie nun

a. Zulänglichkeit (*ſufficientia*);

b. Abgemeſſenheit (*praeciſio*), vereinigt, die Angemeſſenheit des Begriffs ausmacht, nicht mehr und auch nicht weniger, als der Gegenſtand erfordert, zu enthalten (*conceptus rem adaequans*): ſo iſt ein richtiger Verſtand unter den intellectuellen Vermögen das erſte und vornehmſte; weil er mit den wenigſten Mitteln ſeinem Zweck ein Genüge thut (A. 117. f.).

---

*) Das Kunſtwort reiner Verſtand (*intellectus purus*) kömmt von den Carteſianern her, welche darunter den Verſtand verſtanden, in ſo fern er ſolche Objecte denkt, die nicht in die Sinne fallen. Es gab darüber ſogar viele Controverſen und Meinungen, die Joh. David Koeler erzählt und beurtheilt in: *Controverſiae philoſophorum de intellectu puro. Altd.* 1713. (Walch Phil. Lexic. Artik. Verſtand des Menſchen).

16. **Speculativer Verſtand**, ſ. **Verſtand, gemeiner.**

17. **Urbildlicher Verſtand**, ſ. **Verſtand, abgeleiteter.**

Verſtandesbegriff,

ſ. **Begriff**, 9. 11. u. 15. f. u. **Kategorie.** Es hatte ein Recenſent (Allg. Lit. Zeit. Jahrg. 85. B. IV. 295.) Kant den Einwurf gemacht: daſs ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Kategorien (die aber in der Crit. der reinen Vern. 1. Aufl. und den Prolegomenen dunkel wäre, oder wohl gar ſich im Cirkel herumdrehe), das Syſtem der Critik der reinen Vernunft in ſeinem Fundamente wanke. K. behauptet dagegen, daſs das Syſtem der Critik für denjenigen, der das zugeſteht, was der Recenſent zugiebt, apodiktiſche Gewiſsheit bei ſich führe, weil es auf dem Satze erbauet iſt: daſs der ganze ſpeculative Gebrauch unſrer Vernunft niemals weiter als auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reiche. Wenn nehmlich der angeführte Satz von den Kategorien bewieſen werden kann, ſo iſt es zwar verdienſtlich, aber keinesweges nothwendig, die Deduction der Kategorien dadurch zu vollenden, daſs gezeigt wird, wie ſie die Erfahrung möglich machen. Denn Schwierigkeiten ſind nicht Zweifel. Zugeſtanden alſo,

a. daſs die Tafel der Kategorien (ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B.) alle reinen Verſtandesbegriffe vollſtändig enthalte und eben ſo alle formalen Verſtandeshandlungen in Urtheilen, von welchen ſie abgeleitet ſind; ferner, daſs beide in nichts unterſchieden ſind, als darin, daſs durch jeden Verſtandes-

begriff ein Object in Anſehung einer beſondern Function der Urtheile als beſtimmt gedacht wird;

b. daſs der Verſtand durch ſeine Natur ſynthetiſche Grundſätze *a priori* bei ſich führe, durch die er Gegenſtände, die ihm gegeben werden möchten, den Kategorien oder reinen Verſtandesbegriffen unterwirft, mithin es auch Anſchauungen *a priori* geben müſſe, welche die zur Anwendung jener reinen Verſtandesbegriffe erforderlichen Bedingungen enthalten;

c. daſs dieſe reinen Anſchauungen niemals etwas anders, als bloſs Formen der Erſcheinungen äuſserer oder des innern Sinnes, folglich nur der Gegenſtände möglicher Erfahrungen ſeyn können;

ſo folgt: daſs aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenſtände der Erfahrung gehen könne, und daſs die Grundſätze *a priori* nichts weiter als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſeyn können. Wie nun Erfahrung vermittelſt jener Kategorien und nur allein durch dieſelben möglich ſey, iſt zu zeigen nicht durchaus nothwendig; denn geſetzt, dieſes könnte nie gezeigt werden, ſo bleibt es darum doch unwiderſprechlich gewiſs, daſs ſie bloſs durch jene Begriffe möglich ſey, und dieſe auch nur von Gegenſtänden der Erfahrung gültig ſind (N. XV. *) ff.).

Verſtandesſchluſs,

ſ. Schluſs, 2. f.

Verſtandeswelt,

ſ. Welt.

Verſtehen,

ſ. Vernunftbegriff, 3. u. Geheimniſs, 18. f.

Vertheidigen,

ſ. Diſciplin, 21. ff.

Vertrag,

Contract, *pactum*, *contract*, *contrat*. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Perſonen, wodurch überhaupt das Seine der einen auf die andere übergeht (K. 98.). Der Vertrag iſt die einzig mögliche Art, wie ich durch die That eines Anderen, zu der ich ihn nach Rechtsgeſetzen beſtimme, erwerben kann. Dieſe Erwerbung iſt alſo jederzeit von dem Seinen eines Andern abgeleitet, und dieſe Ableitung muſs ein rechtlicher Act ſeyn. Dieſer Act kann nun nicht bloſs negativ ſeyn, d. i. nicht darin beſtehen, daſs einer das Seine verläſst, oder darauf Verzicht thut (*per derelictionem aut renunciationem*). Denn dadurch wird nur die Beſchaffenheit aufgehoben, daſs der Gegenſtand das Seine eines Andern iſt, aber es wird dadurch nichts erworben, er wird dadurch nicht das Seine eines Andern. Erworben kann nur das Seine eines Andern werden durch Uebertragung (*translatio*), welche nur durch einen ge-

Digitized by Google

meinſchaftlichen Willen (eine vereinigte Willkühr) möglich iſt, vermittelſt deſſen der Gegenſtand immer aus der Gewalt der einen in die Gewalt der andern Perſon kommt, dadurch, daſs die eine ihrem Antheil an dieſer Gemeinſchaft entſagt, und ſo der Gegenſtand durch Annahme deſſelben (mithin einen poſitiven Act der Willkühr) das Ihre der andern Perſon wird. Die Uebertragung ſeines Eigenthums an eine andere Perſon iſt die Veräuſserung (K. 97. f.).

2. In jedem Vertrage ſind zwei vorbereitende und zwei conſtituirende rechtliche Acte der Willkühr.

A. Die beiden vorbereitenden Acte, oder die Acte des Tractirens ſind:

a. das Angebot (*oblatio*), und

b. die Billigung (*approbatio*) deſſelben.

B. Die beiden conſtituirenden Acte, oder die Acte des Abſchlieſsens ſind:

a. das Verſprechen (*promiſſum*), und

b. die Annehmung (*acceptatio*).

Denn ein Angebot oder Anerbieten (A. a.) kann nicht eher ein Verſprechen (B. a.) heiſsen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (*oblatum*) ſei etwas, was dem Promiſſar (dem, welchem es angeboten wird) angenehm ſeyn könne (K. 98.).

3. Es gehören alſo zwei Perſonen dazu, wenn das Seine ſoll durch Vertrag von dem Einen auf den Andern übergehen:

Digitized by Google

a. der **Promittent**, d. i. der, welcher den Gegenſtand als das Seine beſitzt, und ihn verſpricht; und

b. der **Promiſſar**, welchem der Gegenſtand angeboten wird, und der der **Acceptant** heiſst, wenn er das Angebot annimmt.

Beide heiſsen die **Paciscenten**. Durch den Willen des **Promittenten allein** geht das Seine noch nicht zu dem **Promiſſar** über. Der Wille beider muſs **vereinigt** ſeyn, mithin muſs beider Wille **zugleich** declarirt ſeyn, nehmlich daſs der **Promittent** das Seine abtreten, und der Promiſſar als **Acceptant** es annehmen will. Nun iſt dies aber durch jeden Act in der Erfahrung unmöglich, weil es doch **zwei** Acte der Art ſind, die in der Erfahrung einander nothwendig in der Zeit **folgen** müſſen, und niemals **zugleich** ſind. Denn, wenn ich **verſprochen** habe und der Andere nun **annehmen** (acceptiren) will, ſo kann ich während der Zwiſchenzeit (ſo kurz ſie auch ſeyn mag) es mich gereuen laſſen, weil ich vor der **Acceptation** oder **Annehmung** noch frei bin. Der Acceptant aber darf ſich eben darum auch nicht für an ſeine auf das Verſprechen folgende Gegenerklärung gebunden halten. Die äuſsern **Förmlichkeiten** (*ſolennia*) bei Schlieſsung des Vertrags (der Handſchlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Perſonen angefaſsten Strohhalms), und alle hin und her geſchehene Beſtätigungen ihrer vorherigen Erklärung beweiſen vielmehr die Verlegenheit der **Paciſcenten**, wie und auf welche Art ſie die immer nur auf einander folgenden Erklärungen als in Einem Augenblicke **zugleich** exiſtirend vorſtellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt. Denn es ſind immer nur in der Zeit einander **folgende** Acte, wo der **andere** Act **noch nicht** iſt, oder **nicht mehr** iſt, **wenn** der **eine** Act iſt (K. 98. f.).

4. Die transſcendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle dieſe Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äuſsern Verhältniſs (d. i. zweier Perſonen zu einander) wird die Beſitznehmung der einen von der Willkühr der andern, als Beſtimmungsgrund der letztern zu einer That, freilich erſt empiriſch gedacht. Sie müſſen einander ihren Willen erklären, dies geht in der Zeit vor, denn dieſe iſt die ſinnliche Bedingung aller Apprehenſion oder Beſitznehmung eines Gegenſtandes der Willkühr, wo aber beide Acte immer nur aufeinander folgen. Nun iſt aber jenes Verhältniſs, als ein rechtliches, rein intellectuell; folglich wird jener (rechtliche) Beſitz durch den Willen, als ein geſetzgebendes Vernunftvermögen, als intelligibel (*poſſeſſio noumenon*, ein Vernunftbeſitz) nach Freiheitsbegriffen, mit Abſtraction von jenen empiriſchen Bedingungen, d. i. als das Mein und Dein, vorgeſtellt. Hier werden nun beide Acte (des Verſprechens und der Annehmung), als bloſs in der Vernunft befindlich, die nicht in der Zeit iſt, nicht als auf einander folgend, ſondern (gleich als folgte die unmittelbare Uebergabe auf dieſen Vertrag) aus einem einzigen gemeinſamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird) und der Gegenſtand (*promiſſum*) durch Weglaſſung der empiriſchen Bedingungen nach dem Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft als erworben vorgeſtellt (K. 99. f.).

5. Daſs dieſes die wahre und einzig mögliche Deduction der Erwerbung durch Vertrag ſei, wird durch die mühſelige und doch immer vergebliche Beſtrebung der Rechtsforſcher zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend beſtätigt. Moſes Mendelsſohn z. B. in ſeinem

Jeruſalem (S. 47. ff.) ſagt: „Habe ich im Stande der Natur den Fall entſchieden, wem, wenn und wie viel ich von dem Meinigen überlaſſen will; habe ich dieſen meinen freien Entſchluſs hinlänglich zu erkennen gegeben, und mein Nächſter, dem zum Beſten der Ausſpruch geſchehen, hat das Gut in Empfang genommen: ſo muſs die Handlung Kraft und Wirkung haben, wenn mein Entſcheidungsrecht etwas bedeuten ſoll. Wenn mein Ausſpruch unkräftig iſt, und die Sachen ſo läſst, wie ſie geweſen ſind; wenn er nicht in Anſehung des Rechts diejenige Veränderung hervorbringet, die ich beſchloſſen: ſo enthält mein vermeintes Recht, den Ausſpruch zu thun, einen offenbaren Widerſpruch. Meine Entſcheidung muſs alſo wirken, muſs den Zuſtand des Rechts verändern. Das Gut, wovon die Rede iſt, muſs aufhören das Meine zu ſeyn, und nunmehr wirklich meines Nächſten geworden ſeyn. — Nach vollzogener Handlung alſo kann ich das abgetretene Gut, ohne Ungerechtigkeit, mir nicht mehr anmaſsen; und wenn ich es thue, ſo beleidige ich, ſo handele ich wider das Recht meines Nächſten." — Die Frage iſt aber: warum ſoll ich mein Verſprechen halten? Denn daſs ich es ſoll, und weiter hat Mendelsſohn nichts gezeigt, begreift ein jeder von ſelbſt. Es iſt aber ſchlechterdings unmöglich, von dieſem kategoriſchen Imperativ noch einen Beweis zu führen. Daſs ein Widerſpruch in meinem Willen iſt, wenn ich will, daſs das Meine das Seine eines Andern werde, wenn es doch durch meinen Willen dies nicht wird, iſt freilich richtig, aber erklärt ſo wenig das halten ſollen des Verſprechens, als der Widerſpruch, der entſteht, wenn man ein Dreieck (d. i. eine dreiſeitige Figur) aus mehr oder weniger als drei Seiten macht, erklärt, warum zwei von dieſen Seiten zuſammengenommen gröſser ſeyn müſſen, als die dritte. Dies iſt ein ſynthetiſcher Satz, der nicht aus dem Satz des Wider-

Digitized by Google

ſpruchs, ſondern aus der Anſchauung bewieſen werden muſs. Eben ſo iſt der Satz: du ſollſt dein Verſprechen halten, ſynthetiſch, nehmlich, wie jeder Satz, der ein Sollen enthält, ein Poſtulat der reinen, von allen ſinnlichen Bedingungen des Raums und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abſtrahirenden Vernunft, und die Lehre, daſs man von jenen Bedingungen abſtrahiren kann, ohne daſs dadurch der Beſitz des Gegenſtandes aufgehoben wird, iſt ſelbſt die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag (K. 100. f.).

6. Was iſt aber das Aeuſsere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Es iſt nicht unmittelbar eine äuſsere Sache, ſondern nur die Cauſalität der Willkühr des Andern in Anſehung einer mir verſprochenen Leiſtung. Ich erwerbe eine That des Andern, dadurch jene äuſsere Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich ſie zu der meinen mache. Durch den Vertrag alſo erwerbe ich das Verſprechen eines Andern, nicht das Verſprochene, und doch kömmt etwas zu meiner äuſsern Habe hinzu. Ich bin vermögender (*locupletior*) geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Andern, ſ. Annehmung, 2. ff. Eine Sache wird nehmlich in einem Vertrage nicht durch die Annehmung oder Acceptation des Verſprechens, ſondern nur durch die Uebergabe oder Tradition des Verſprochenen erworben (K. 101. f.). Die Erwerbung der Sache iſt alſo nicht ein Theil, ſondern die rechtlich nothwendige Folge des Vertrags. Subjectiv aber erwogen, d. i. ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung der Sache ſeyn ſollte) auch wirklich erfolgen (die rechtliche Folge eine phyſiſche ſeyn) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Verſprechen noch keine Si-

cherheit. Dieſe iſt alſo, als äuſserlich zur Modalität des Vertrags gehörig, nehmlich zu der Gewiſsheit der Erwerbung der Sache durch denſelben, ein Ergänzungsſtück zur Vollſtändigkeit der Mittel zur Erreichung der Abſicht des Vertrags. Es tritt daher auſser jenen zwei Perſonen (in 3.) noch eine dritte auf, nehmlich der Cavent, durch welchen der Acceptant in Anſehung der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen, ſ. Leiſtung (K. 118. f.).

7. Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geſchieht nach dem Geſetz der Stetigkeit (*lex continui*), d. i. der Beſitz des Gegenſtandes iſt während dieſes Acts keinen Augenblick unterbrochen, denn ſonſt würde ich in dieſem Zuſtande einen Gegenſtand als etwas herrnloſes (das keinen Beſitzer hat, *res vacua*) erwerben. Das wäre aber die urſprüngliche Erwerbung, und nicht die durch Vertrag, von der doch die Rede iſt. Dieſe Stetigkeit aber bringt es mit ſich, daſs nicht nur der beſondere Wille des einen der Paciscenten, ſondern der vereinigte Wille beider das Meine auf den Andern überträgt. Alſo geſchieht dieſe Uebertragung nicht dadurch, daſs der eine ſein Eigenthum verläſst (*derelinquit*), oder ſeinem Recht entſagt (*renunciat*), und der Andere ſogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation iſt alſo ein Act, in welchem der Gegenſtand einen Augenblick beiden zuſammen angehört (K. 102.).

8. Nach den Grundſätzen der logiſchen (rationalen) Eintheilung giebt es eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten; der vermiſchten aber und empiriſchen giebt es unzählige (K. 119.). Alle Verträge haben nehmlich entweder zur Abſicht:

A. einſeitigen Erwerb; dieſer entſteht durch

den wohlthätigen Vertrag (*pactum gratuitum, contract bienfaiſant ou gratuit*); dieſer iſt:

a. die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (*depoſitum, dépôt*);

b. das Verleihen einer Sache (*commodatum, prêt à uſage*);

c. die Verſchenkung (*donatio, donation*); oder

B. wechſelſeitiger Erwerb; dieſer entſteht durch den beläſtigten Vertrag (*pactum oneroſum, contract onereux ou intéreſſé*); dieſer iſt:

I. der Veräuſserungsvertrag (*permutatio late ſic dicta, permutation*); dieſer iſt:

a. der Tauſch, (*permutatio ſtricte ſic dicta, échange*), Waare gegen Waare;

b. der Kauf und Verkauf (*emtio, venditio, vente*), Waare gegen Geld;

c. die Anleihe (*mutuum, prêt à conſomption*) Veräuſserung einer Sache, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten (z.B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld);

II. der Verdingungsvertrag (*locatio, conductio, louage*):

a. die Verdingung meiner Sache an einen Andern zum Gebrauch derſelben (*locatio rei, louage d'un bien*); welche auch mit Verzinſung verbunden ſeyn kann (*pactum uſurarium, contract d'uſure ou d'intérèt*);

Digitized by Google

b. der Lehnvertrag (*locatio operae, louage de la peine*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Andern für einen beſtimmten Preis (*merces, loyer*). Der Arbeiter nach dieſem Vertrage iſt der Lohndiener (*mercenarius, mercenaire*);

c. der Bevollmächtigungs - Vertrag (*mandatum oneroſum, late ſic dictum, commiſſion ou mandement*). Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Andern, welche entweder

α. Geſchäftsführung ohne Auftrag (*geſtio negotii*), wenn ſie bloſs an des Andern Stelle, nicht zugleich in ſeinem (des Vertretenen) Namen geführt wird; oder

β. Mandat (*mandatum oneroſum ſtricte ſic dictum*), wenn ſie im Namen des andern verrichtet wird, heiſst; oder

C. Sicherheit des Seinen; dies iſt möglich durch einen Vertrag, der einerſeits wohlthätig, andrerſeits doch auch zugleich beläſtigend ſeyn kann, und der Zuſicherungsvertrag (*cautio, cautionnement*) heiſst; dieſer iſt:

a. die Verpfändung und Pfandnehmung (*pignus, gage*);

b. die Gutſagung für das Verſprechen eines Andern (*fideiuſſio, caution*);

c. die perſönliche Verbürgung (*praeſtatio obſidis, ôtage*).

Dies iſt eine vollſtändige Tafel aller reinen Arten der Uebertragung oder Translation des Seinen auf einen Andern, ſ. übrigens Geld und Buch (K. 120. f.).

Digitized by Google

Verwandtſchaft,

aſſinitas, affinité. Die Vereinigung aus der Abſtammung des Mannigfaltigen von Einem Grunde (A. 82.). Auch unter unſern Vorſtellungen iſt eine ſolche Verwandtſchaft, die dem ſinnlichen Dichtungsvermögen ſehr zu Hülfe kommt, ſo daſs man es auch, in ſo fern es dieſe Verwandtſchaft benutzt, das Dichtungsvermögen der Verwandtſchaft nennt. Die Chemie lehrt uns Stoffe kennen, die durch ihre Vereinigung mit einander etwas drittes bewirken, was Eigenſchaften hat, die nur durch dieſe Vereinigung entſtehen, und in keinem der beiden vereinigten Stoffe anzutreffen waren. Eben ſo verſchwiſtern ſich Verſtand und Sinnlichkeit mit einander, ungeachtet ihrer Ungleichartigkeit, und bewirken dadurch unſere Erkenntniſs. Und dennoch iſt es für uns ganz unbegreiflich, wie beide aus einer Wurzel entſproſſen ſeyn können, da ſie ſo ungleichartig (heterogen) ſind (A. 84.). Man kann drei Arten der Zuſammenſetzung der Vorſtellungen unterſcheiden:

a. die mathematiſche Zuſammenſetzung oder die Vergröſserung der Vorſtellungen. Dieſe iſt entweder

α. die Vergröſserung durch das bildende Dichtungsvermögen der Anſchauung im Raum (*imaginatio plaſtica*). Ehe der Künſtler eine cörperliche Geſtalt, (gleichſam handgreiflich) darſtellen kann, muſs er ſie in der Einbildungskraft verfertigt haben. Dieſe Geſtalt iſt alsdann eine Dichtung (A. 80.). S. Traum, 2.; oder

β. die Vergröſserung durch das beigeſellende Dichtungsvermögen der Anſchauung in

der Zeit (*imaginatio aſſocians*). Die Spuren der Eindrücke aus Vorſtellungen kommen ſympathetiſch mit einander in Einklang, indem ſie ſich einander (wenigſtens mittelbar) gleichſam berühren. Dieſe Nachbarſchaft geht öfters ſehr weit und die Einbildungskraft geht vom hundertſten aufs tauſendſte oft ſo ſchnell, daſs es ſcheint, man habe gewiſſe Zwiſchenglieder in der Kette der Vorſtellungen gar überſprungen (A. 82.).

b. die dynamiſche Zuſammenſetzung oder die Erzeugung der Vorſtellungen. Durch dieſe kommt ein ganz neues Ding hervor (wie etwa die Mittelſalze in der Chemie), vermittelſt des Dichtungsvermögens der Verwandtſchaft, aus der gemeinſchaftlichen Abſtammung der Vorſtellungen von einander, welche eben die Verwandtſchaft heiſst (A. 79. 83.).

Das Spiel der Kräfte, in der lebloſen Natur ſowohl als der lebenden, in der Seele eben ſowohl als dem Cörper, beruht auf Zerſetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen. Wir gelangen zwar zur Erkenntniſs derſelben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberſte Urſache aber und die einfachen Beſtandtheile, darin ihr Stoff aufgelöſt werden kann, ſind für uns unerreichbar (A. 84. *)).

Verwunderung,

Bewunderung, *admiratio*, *admiration*, *surpriſe.* Verwunderung iſt der Affect *) in

*) Baumgarten (Metaph. §. 509.) hält dieſen Affect gar für eine anſchauende Erkenntniſs.

der Vorſtellung der Neuheit, welche die Erwartung überſteigt (U. 122.). Hört die Verwunderung beim Verluſt der Neuheit nicht auf, ſo heiſst ſie Bewunderung. Wenn alſo etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, ſo verwundert man ſich Anfangs darüber, und dieſe Verwunderung geht dann oft in Bewunderung über (L. 123.). Der Anblick himmelanſteigender Gebirgsmaſſen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewäſſer, u. dgl. ſetzt den Zuſchauer in Verwunderung, die an Schreck grenzt, und hat er ſie ſchon öfters geſehen, und die Verwunderung dauert fort, ſo iſt ſie Bewunderung (U. 117.). Dieſe letztere entſteht, wenn Ideen in ihrer Darſtellung unabſichtlich und ohne Kunſt zum äſthetiſchen Wohlgefallen zuſammenſtimmen, wie hier die Ideen von unendlicher Höhe und Tiefe und einer unwiderſtehlichen Gewalt, die im Abgrunde tobt. Die groſse Bewunderung der Natur liegt in der Nothwendigkeit deſſen, was zweckmäſsig iſt, und ſo beſchaffen iſt, als ob es für unſern Gebrauch abſichtlich ſo eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Weſen der Dinge urſprünglich zuzukommen ſcheint. Es iſt dabei wohl verzeihlich, daſs dieſe Bewunderung durch Miſsverſtand nach und nach bis zur Schwärmerey ſteigen kann (U. 274.). So läſst ſich der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Weſen der Dinge, ſo fern ihre Begriffe conſtruirt werden können, z. B. einem Cirkel, wahrgenommenen Zweckmäſsigkeit ſehr wohl und zwar als rechtmäſsig einſehen. Die Verwunderung iſt nehmlich ein Anſtoſs des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorſtellung und der durch ſie gegebenen Regel mit den ſchon in dem Gemüth zum Grunde liegenden Principien (A. 277.), welcher Anſtoſs alſo einen Zweifel hervorbringt, ob man auch recht geſehen oder geurtheilt habe. Bewunderung aber iſt eine immer wieder-

kommende Verwunderung, ungeachtet der Verſchwindung dieſes Zweifels. Folglich iſt die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäſsigkeit in dem Weſen der Dinge (als Erſcheinungen), die auch ſofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung der Form der ſinnlichen Anſchauung, welche der Raum heiſst, mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verſtande) uns unerklärlich iſt. Ueberdem aber iſt dieſe Vereinbarung auch noch für das Gemüth erweiternd, nehmlich noch etwas über jene ſinnlichen Vorſtellungen hinaus liegendes gleichſam zu ahnen, worin der letzte Grund jener Einſtimmung angetroffen werden mag, ob er zwar uns unbekannt iſt. Dieſen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nöthig, aber auch nur da hinaus ſehen zu müſſen, flöſst für den Gegenſtand, der uns dazu nöthigt, zugleich **Bewunderung** ein (U. 275. ff. M. II, 790.). S. **Schönheit**. 9.

2. **Verwunderung** iſt alſo **eine Verlegenheit ſich in das Unerwartete zu finden** (A. 218). Sie iſt **eine das natürliche Gedankenſpiel zuerſt hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuſtrömen der Gedanken zu der unerwarteten Vorſtellung deſto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls.** Iſt man dabei gar ungewiſs, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geſchehe, ſo iſt ſie der Affect des **Erſtaunens**. Ein Neuling in der Welt, dem alle Augenblicke etwas Unerwartetes vorkommt, verwundert ſich über alles. Wer mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden iſt, macht es ſich zum Grundſatze: ſich über nichts zu verwundern (*nil admirari*). Wer aber mit forſchendem Blicke die Ordnung der Natur, in der groſsen Mannigfaltigkeit derſelben, nachdenkend verfolgt, geräth über die Weisheit in derſelben in **Erſtaunen**. Dies iſt

eine Bewunderung, von der man ſich nicht losreiſsen kann, man kann ſich nicht genug verwundern. Dieſer Affect wird aber dann nur durch die Vernunft angeregt, und iſt eine Art von heiligen Schauer darüber, daſs man den Abgrund des Ueberſinnlichen vor ſeinen Füſsen eröffnet ſiehet (A. 218. f.). S. Achtung, 7.

3. Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt: der beſtirnte Himmel über uns, und das moraliſche Geſetz in uns, ſ. Himmel (P. 288. M. II. 381.). Bewunderung aber und Achtung können zwar zur Nachforſchung reizen, aber den Mangel derſelben nicht erſetzen (P. 290.).

Verzweiflung,

desperatio, *desperation*, ſ. Leidenſchaft, 10, 1. f. Sie iſt der höchſte Grad der Furcht, und entweder die muthige, entrüſtete, die das Leben wenig achtet; oder die verzagte, die das Leben zwar achtet, aber keine Hoffnung zu leben hat, ſich die Möglichkeit, am Leben bleiben zu können, nicht denken kann.

Vielheit,

ſ. Kategorie, 9. u. Erfahrungsurtheil, 11. B.

Vitalſinn,

ſenſus vagus, *ſens vague*, ſ. Sinn, 1. b. Der Sinn der Vitalempfindung, der das ganze Syſtem der Nerven afficirt, wodurch wir z. B. Wärme und Kälte empfinden. Die Empfindungen,

Digitized by Google

welche durchs Gemüth erregt werden, z. B. Wärme und Kälte durch ſchnell wachſende Hoffnung oder Furcht gehören auch zum Vitalſinn. Der Schauer, der den Menſchen bei der Vorſtellung des Erhabenen überläuft, und das Gräuſeln, womit Ammenmährchen in ſpäter Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, ſind Afficirungen des Vitalſinnes (A. 46. f.).

2. Der Vitalſinn macht deſto unglücklicher, je empfänglicher er für Eindrücke (zärtlicher und empfindlicher er) iſt; der Organſinn macht deſto glücklicher, je empfänglicher er iſt; denn je abgehärteter der Menſch für den Vitalſinn (je weniger empfindſam der Menſch) iſt, deſto glücklicher iſt er, obwohl nicht eben moraliſch-beſſer. Die Empfindungsfähigkeit durch den Vitalſinn iſt entweder Senſibilität aus Stärke (*ſenſibilitas ſthenica*), d. i. zarte Empfindſamkeit, oder Senſibilität aus Schwäche (*ſenſibilitas aſthenica*), dem Eindringen der Sinneseinflüſſe ins Bewuſstſeyn nicht hinreichend widerſtehen zu können, d. i. zärtliche Empfindlichkeit. Die letztere attendirt wider Willen auf das Eindringen der Sinneneinflüſſe (A. 53, f.). S. auch Gefühl, 5. c.

Vollkommenheit,

perfectio, *perfection*. S. Theismus, 11. u. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, 2., Heteronomie, 4. 7. ff. Das Wort Vollkommenheit iſt mancher Miſsdeutung ausgeſetzt. Man muſs unterſcheiden zwiſchen

1. der qualitativen oder formalen Vollkommenheit oder Vollkommenheit in praktiſcher Bedeutung, *perfectio qualitativa*, wel-

che die Zuſammenſtimmung eines Dinges zu einem Zwecke (F. 14.), oder die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Beſtimmung deſſelben als Zweck (U. 188.), ſ. Genie, 8.; oder auch die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken (P. 70.) bedeutet, und alſo ein zur Teleologie gehörender Begriff iſt. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung ſeines Mannigfaltigen auf einen Begriff deſſelben iſt alſo formal. Der Zweck, wozu ein Ding zuſammenſtimmen muſs, wenn es qualitative Vollkommenheit haben ſoll, darf aber nicht immer ein praktiſcher Zweck ſein, der eine Luſt an der Exiſtenz des Objects vorausſetzt, oder einſchlieſst. Es kann auch ein zur Technik gehörender Zweck ſeyn, betrifft dann alſo bloſs die Möglichkeit der Dinge und iſt die Geſetzmäſsigkeit einer an ſich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in denſelben (B. II. 573.). Von dieſer Vollkommenheit kann es in einem Dinge mehrere geben. Wenn des Menſchen Pflicht iſt, ſich ſeine eigene Vollkommenheit zum Zweck zu machen (1. Theſſ. 4, 1.), ſo iſt die qualitative darunter zu verſtehen (T. 13. 15.). Dieſe qualitative Vollkommenheit des Menſchen iſt entweder eine phyſiſche, d. i. die Vollkommenheit aller ſeiner Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Nach dieſer ſeiner eigenen Vollkommenheit zu trachten, iſt Pflicht des Menſchen; weil es zum Charakteriſtiſchen der Menſchheit gehört, ſich einen Zweck zu ſetzen, folglich der Vernunftwille auch ſeyn muſs, das Vermögen zur Ausführung allerlei möglichen Zwecke zu cultiviren (T. 23. f.). Die Vernachläſſigung der menſchlichen Anlagen kann nicht mit der Beförderung der Menſchheit in mir, als Zweck an ſich ſelbſt, beſtehen (M. II. 89. G. 68. f.) Das Geſetz ſagt aber bloſs: baue deine Ge-

müths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufſtoſsen können, ohne zu beſtimmen, welche vorzüglich und wie weit man darin gehen ſoll. Dieſe Pflicht iſt alſo von weiter Verbindlichkeit (T. 24. 112. f.). Man kann dies die Naturvollkommenheit des Menſchen nennen; ſie beſteht in der Vollkommenheit der Geiſteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte (T. 110.). Die Vollkommenheit als Beſchaffenheit des Menſchen, folglich die innerliche, iſt daher nichts anders als Talent, und was dieſes ſtärkt und ergänzt, Geſchicklichkeit (P. 70.). Oder die qualitative Vollkommenheit des Menſchen iſt eine moraliſche, d. i. die Vollkommenheit der Moralität des Menſchen. Die gröſste Vollkommenheit des Menſchen iſt: ſeine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht, d. i. ſo daſs das Geſetz nicht bloſs die Regel, ſondern auch die Triebfeder der Handlungen ſey (T. 24. f.). Dieſe Pflicht iſt auch von weiter Verbindlichkeit; weil es hier auch auf die Maxime ankommt, und man von der Lauterkeit derſelben nicht völlig gewiſs iſt (T. 25. 114.) Man kann dies die moraliſche Vollkommenheit nennen. Sie beſteht in der Lauterkeit der Pflichtgeſinnung und in der Erreichung der Vollſtändigkeit des moraliſchen Zwecks. Matth. 5, 48. Zu welchem Ziele aber hinzuſtreben beim Menſchen immer nur ein Fortſchreiten von einer Vollkommenheit zur andern iſt. Phil. 4, 8. Uebrigens iſt die Vollkommenheit als Beſchaffenheit eines Dinges eine Idee (P. 70.). Man kann nicht fremde, d. i. eines Andern, Vollkommenheit zu einem Zweck machen, der an ſich ſelbſt Pflicht wäre (T. 13.). Denn dies wäre ein Widerſpruch. Die Vollkommenheit eines andern Menſchen, als einer Perſon, beſtehet nehmlich darin, daſs er ſelbſt vermögend iſt, ſich ſeinen Zweck nach ſeinen Begriffen von Pflicht zu ſetzen. Es widerſpricht ſich

alſo, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daſs ich etwas für einen Andern thun ſoll, was ſonſt keiner als er ſelbſt thun kann (T. 13. f.) — und zwiſchen

2. der quantitativen, materialen, transſcendentalen Vollkommenheit, oder der Vollkommenheit in theoretiſcher Bedeutung (*perfectio quantitativa ſ. transſcendentalis*), welche die Allheit des Mannigfaltigen, was zuſammengenommen Ein Ding ausmacht (T. 14.) bedeutet, und ein zur Transſcendentalphiloſophie gehörender (d. i. ontologiſcher) Begriff iſt. Sie kann nur Eine ſeyn; denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins. Vollkommenheit iſt alſo in dieſer Bedeutung Vollſtändigkeit des Vielen, ſofern es zuſammen Eins ausmacht (B. II. 571.). Er iſt mit dem Begriff der Totalität oder Allheit eines Zuſammengeſetzten, durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derſelben, als Gründe und Folgen in der Reihe, einerlei, und folglich ein reiner Verſtandesbegriff. S. Totalität. Dieſe Vollkommenheit beſteht alſo darin, daſs ein Ding alles das an ſich habe, was zu einem ſolchen Dinge gehöret (U. 326.) oder Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (P. 70.). So iſt die moraliſche Vollkommenheit in dieſer Bedeutung alles das, was zur Moralität erfordert wird, zuſammengenommen; die moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, iſt nur Tugend; die moraliſche Vollkommenheit Gottes aber, Heiligkeit (P. 231.). Die letztere iſt eine Vernunftidee, ſ. Chriſtenthum, 3. Dasjenige Ganze, was kein Theil eines noch gröſsern Ganzen iſt, heiſst das Vollendete oder Allervollkommenſte. Dies iſt ebenfalls eine Vernunftidee und kann das transſcen-

Digitized by Google

dentale Abſolutvollkommene genannt werden (P. 198.). Man kann von der transſcendentalen Vollkommenheit noch die metaphyſiſche unterſcheiden, unter welcher man die Vollſtändigkeit eines Dinges bloſs als Dinges überhaupt, die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen (unbeſtimmt, was es ſeyn ſoll), verſteht.

3. Die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz vorgeſtellt, iſt Gott; es iſt aber dieſe Vorſtellung ein Vernunftbegriff, denn es iſt z. B. der teleologiſche Begriff der Vollkommenheit als abſolutes Vermögen gedacht, als das, was alle Zwecke möglich machen kann, oder das Vermögen aller möglichen Zwecke, dem alſo nichts in der Erfahrung angemeſſen vorkommen kann, und zwar dieſes Vermögen in einem an und für ſich beſtehenden Weſen. Die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz, d. i. Gott, oder das allervollkommenſte Weſen, iſt hiernach die Zulänglichkeit dieſes Weſens zu allen Zwecken überhaupt (P. 70.). Da dieſe Vollkommenheit nicht in uns, ſondern in etwas auſser uns, nehmlich in Gott liegt, ſo nennt ſie Kant im Gegenſatz gegen die in uns, die äuſserliche oder äuſsere Vollkommenheit (P. 70.). Dieſe Vollkommenheit iſt alſo ein Vernunftweſen (*perfectio noumenon*), in theoretiſcher Bedeutung, oder die Kategorie der Totalität als abſolut betrachtet, zwar nicht als Inbegriff, aber doch als Grund alles Möglichen, oder das höchſte Weſen, in praktiſcher Bedeutnng als moraliſche Vollkommenheit oder Heiligkeit (S. III. §. 9.) und als phyſiſche Vollkommenheit oder höchſte Zulänglichkeit zu allen Zwecken oder Allgenugſamkeit und Seligkeit.

4. Vollkommenheit des Erkenntniſſes.

Digitized by Google

Ein Erkenntniſs kann vollkommen ſeyn, entweder nach Geſetzen der Sinnlichkeit, oder nach Geſetzen des Verſtandes. Die erſtere heiſst die äſthetiſche, die andere die logiſche Vollkommenheit. Die äſthetiſche Vollkommenheit beſteht in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject, und gründet ſich auf die beſondere Sinnlichkeit des Menſchen. Es finden daher bei der äſthetiſchen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Geſetze ſtatt, in Beziehung auf welche ſie ſich *a priori* auf eine für alle denkende Weſen überhaupt allgemeingeltende Weiſe beurtheilen lieſse. Sofern es indeſſen auch allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit giebt, die ſubjectiv für die geſammte Menſchheit Gültigkeit haben, läſst ſich auch eine äſthetiſche Vollkommenheit denken, die den Grund eines ſubjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dies iſt die Schönheit (L. 45. ff.). Die logiſche Vollkommenheit des Begriffs, ſ. Kategorie, 24. c. Die beſondern logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes ſind:

a. der Quantität nach: die extenſive und intenſive Gröſse der Erkenntniſs. Die erſtere bezieht ſich auf den Umfang der Erkenntniſs und beſteht alſo in der Menge und Mannigfaltigkeit derſelben, die letztere bezieht ſich auf ihren Gehalt, welcher die Vielgültigkeit oder die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniſs betrifft (L. 52.). Der extenſiven Gröſse des Erkenntniſſes ſteht die Unwiſſenheit und der intenſiven Gröſse deſſelben die Mikrologie und Grübelei entgegen (L. 65. f.);

b. der Relation nach: die weſentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit des Erkenntniſſes, die materiale und formale oder logiſche Wahrheit. Die erſtere bezieht

ſich auf die Materie, die letztere auf die bloſse Form des Erkenntniſſes. Ihr iſt Falſchheit und Irrthum und die Quelle deſſelben, der Schein, entgegengeſetzt (L. 69.);

c. der Qualität nach: die Klarheit und Deutlichkeit des Erkenntniſſes. Die erſtere iſt die Möglichkeit der Unterſcheidung des Erkenntniſſes oder das Bewuſstſeyn deſſelben, die letztere iſt die Klarheit der Merkmahle. Die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniſſes (*conſummata cognitionis perfectio*) der Qualität nach beſteht in der Profundität (der intenſiv vollſtändigen Deutlichkeit) und der Angemeſſenheit (Ausführlichkeit und Präciſion oder Abgemeſſenheit) des Erkenntniſſes (L. 84. 93.).

d. der Modalität nach: die empiriſche oder rationale (mathematiſche oder philoſophiſche) Gewiſsheit des Erkenntniſſes. Sie beſteht im Fürwahrhalten aus einem Erkenntniſsgrunde, der ſowohl objectiv als ſubjectiv zureichend iſt (L. 98. 107.).

Die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes wird befördert durch Definition, Expoſition, Beſchreibung (L. 217.) und logiſche Eintheilung der Begriffe (L. 225.).

Kant. Logik. Einleitung V. ff. S. 40. ff. — §. 99. ff. S. 217. ff. — §. 110. S. 225. ff.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. H. S. 70. — II. H. S. 198.

Volumen,

ſ. Gröſse, 8.

Vorausſetzen,

Annehmen, Supponiren, *ſupponere*, *ſuppoſer*, ſ. Theismus, 5. u. Poſtulat, 3. b. γ.

Vorherbeſtimmte Harmonie.

ſ. Harmonie, 4. Weil man gefunden hat, daſs der angeführte Artikel, für dieſe Fundamentallehre des Leibnitziſchen Syſtems, nicht ausführlich genug ſei: ſo will ich Leibnitzens eigene Darſtellung ſeiner präſtabilirten Harmonie aus zwei ſeiner Schriften (*Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raiſon*, u. *Syſtème nouveau de la Nature et de la Communication des Subſtances, auſſibien que de l' Union qu'il y a entre l' Ame et le Corps*; beide ſtehen in *G. G. Leibnitii OO. — ſtudio L. Dutens, T. II. P. I. pag.* 32. *ſq.* 3. *et* 49. *ſqq.*) hier vortragen.

1. Jede Monade oder einfache Subſtanz iſt das Princip der Einheit (*unicité*) einer zuſammengeſetzten Subſtanz (z. B. eines Thiers) und von einer Maſſe umgeben, welche aus einer unendlichen Menge andrer Monaden beſteht. Dieſe Monaden machen den eigenthümlichen Leib jener Centralmonade aus, welche nach den Affectionen deſſelben die äuſsern Dinge gleichſam in einer Art Mittelpunct vorſtellt.

2. Dieſer Leib iſt organiſch, wenn er eine Art Automat oder Naturmaſchine bildet. Dieſe iſt eine Maſchine nicht nur im Ganzen, ſondern auch in den kleinſten Theilen, die ſich noch wahrnehmen laſſen.. Und da, weil die Welt überall voll iſt, auch alles mit einander in Verbindung ſteht, und jeder Cörper auf jeden andern Cörper, mehr oder weniger, nach der Gröſse des

Zwiſchenraums wirkt und durch die Zurückwirkung Einwirkung leidet, ſo folgt: daſs jede Monade ein lebendiger, oder ein ſolcher Spiegel iſt, der eine innere Thätigkeit hat, welche nach ihrem Geſichtspunct das Univerſum vorſtellt, und der eben ſo geregelt iſt als das Univerſum ſelbſt.

3. Die Perceptionen in der Monade entſtehen aber aus einander durch die Geſetze der Begehrungen, oder der Endurſachen des Guten und Böſen. Dieſe beſtehen aber in ſolchen, regelmäſsigen oder unregelmäſsigen, Perceptionen, welche ſich wahrnehmen laſſen. Jene Perceptionen entſtehen nehmlich eben ſo aus einander, wie die Veränderungen der Cörper, und die äuſsern Erſcheinungen, durch die Geſetze der wirkenden Urſachen, d. i. der Bewegungen aus einander entſtehen. Alſo giebt es zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der Cörper eine vollkommene Harmonie, die vom Anfang an zwiſchen dem Syſtem der wirkenden Urſachen und dem der Endurſachen vorherbeſtimmt iſt. Und hierin beſteht nun die Uebereinſtimmung und phyſiſche Vereinigung der Seele und des Leibes, ohne daſs das eine die Geſetze des andern verändern kann.

4. Es entſteht demnach in der Seele alles aus ihr ſelbſt durch eine vollkommene Spontaneität in Anſehung ihrer ſelbſt, und doch in einer vollkommenen Gleichförmigkeit mit den äuſsern Dingen. Da nun die Empfindungen in der Seele nichts als Erſcheinungen ſind, die eine eben ſolche Reihe ausmachen als die äuſsern Weſen, ſo müſſen dieſe innern Perceptionen aus der vorſtellenden Natur der Seele (welche vermögend iſt, die auſser ihr beſindlichen Weſen auszudrücken) ſelbſt entſtehen. Daher iſt nun eine ſo vollkommene Uebereinſtimmung zwi-

Digitized by Google

ſchen dieſen Subſtanzen, als wenn ſie alle durch einen Uebergang der Vorſtellungen aus der einen in die andere mit einander zuſammenhingen. Die Vereinigung der Seele mit dem Cörper beſteht alſo darin, daſs die cörperliche Maſchine oder die organiſche Maſſe, in welcher der Geſichtspunct der Seele iſt, und daher in derſelben näher als die übrigen Subſtanzen vorgeſtellt wird, nach ihren Geſetzen von ſelbſt handelt, ſobald die Seele es will; und daſs die Perceptionen oder Vorſtellungen der äuſsern Gegenſtände nach den eigenen Geſetzen der Seele entſtehen, ſo wie die Veränderungen in den äuſsern Gegenſtänden erfolgen. So läſst ſich verſtehen, wie die Seele durch eine unmittelbare Gegenwart, die nicht gröſser ſeyn kann, ihren Sitz in dem Cörper hat. Sie iſt nehmlich in demſelben ſo, wie die Einheit in dem Reſultat der Einheiten, welches die Vielheit iſt.

5. Dieſe Hypotheſe iſt ſehr möglich, ſagt Leibnitz; denn warum könnte Gott nicht der Subſtanz von Anfang an eine Natur oder innere Kraft gegeben haben, die ihr auf Befehl (wie in einem geiſtigen, aber in der, welcher Vernunft zu Theile geworden iſt, freien Automat) alles hervorbringen könnte, was ihr begegnen wird, d. h. alle Erſcheinungen oder Vorſtellungen, welche ſie haben wird, und das ohne Hülfe irgend einer Creatur? Ueberdem erfordert ja die Kraft zu wirken in einer Subſtanz nothwendig und ſchlieſst weſentlich einen Fortſchritt oder eine Veränderung ein. Die Folge der von der Seele ſelbſt in ſich hervorgebrachten Vorſtellungen wird alſo natürlicherweiſe der Folge der Veränderung des Univerſums ſelbſt correſpondiren, ſo wie hinwiederum der Cörper in den dem Schein nach von der Seele gewirkten äuſsern Veränderungen ihr angemeſſen ſich verändert. So wie man alſo die Möglichkeit dieſer Hypotheſe von der Uebereinſtimmung zwiſchen Leib und Seele einſieht, ſo bekommt man auch durch

ſie eine bewundernswürdige Idee von der Harmonie des Univerſums.

6. Sie hat auch noch den groſsen Vortheil, daſs ſie Freiheit rettet, und daſs wir uns nach ihr, in der ſtrengſten metaphyſiſchen Bedeutung, in einer vollkommenen Unabhängigkeit in Anſehung des Einfluſſes aller übrigen Creaturen befinden. Dies ſetzt auch noch die Unſterblichkeit unſrer Seele und die immer gleichförmige Erhaltung unſers Individuums in ein bewundernswürdiges Licht, weil ſie gegen alle äuſsere Zufälle geſchützt iſt. Nie hat ein Syſtem unſre Erhabenheit zu einer gröſsern Evidenz erhoben. Da jeder Geiſt unabhängig von jeder andern Creatur iſt, und das Univerſum vorſtellt, ſo iſt er auch ſo dauerhaft und abſolut als das Univerſum der Creaturen ſelbſt. Man findet auch hierin einen neuen Beweis des Daſeyns Gottes, der von einer überraſchenden Klarheit iſt. Denn dieſe vollkommene Zuſammenſtimmung ſo vieler Subſtanzen, die doch keine Communication mit einander haben, kann nur von der gemeinſchaftlichen Urſache herrühren.

7. Man kann auch ſagen, meint Leibnitz, daſs dieſe Erklärung etwas mehr als Hypotheſe iſt, weil man die Sache auf keine andere verſtändliche Art erklären kann. Auch beſteht ſie ſehr gut mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Denn man kann die Subſtanz darum doch immer thätig und auf die andern wirkend nennen.

8. Dieſe Betrachtungen haben auch einen bewundernswürdigen Nutzen in der Phyſik in Anſehung der Geſetze der Bewegung. Denn man kann ſagen, daſs bei dem Stoſs der Cörper ein jeder nur durch ſeine eigne Federkraft leide, eine Urſache der Bewegung, die ſchon in ihm iſt. Und was die abſolute Bewegung betrifft, ſo kann nichts ſie mathematiſch beſtimmen, weil ſich alles auf Verhältniſſe

Digitized by Google

beſchränkt, ſo daſs es einerlei iſt, welchem von mehrern bewegten Cörpern man die Ruhe oder einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit beilegen will. Doch iſt es vernünftig, den Cörpern wirkliche Bewegungen beizulegen, da dieſe Benennung unſrer jetzt feſtgeſetzten Notion von Thätigkeit ganz angemeſſen iſt.

Vorherbeſtimmung,

Anticipation, ſ. Mathematiſch, 4., Empfindung. 7.

Vorherſehungsvermögen,

Divinationsvermögen, *praeviſio*, *préviſion*. Das Vermögen der Vergegenwärtigung des Künftigen durch die Einbildungskraft (A. 92.). Es gründet ſich auf die Aſſociation der Vorſtellungen des vergangenen und künftigen Zuſtandes des Subjects mit dem Gegenwärtigen. Die Vorſtellungen, die es hervorbringt, ſind zwar nicht ſelbſt Wahrnehmungen, aber dienen doch zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit. Sie verknüpfen nehmlich das, was noch nicht iſt, durch das, was gegenwärtig iſt, mit dem, was nicht mehr iſt, in eine zuſammenhängende Erfahrung. Durch dieſes Divinationsvermögen der Proſpicienz (wenn man ſich dieſen Ausdruck erlauben darf) iſt man ſich ſeiner Vorſtellungen als ſolcher bewuſst, die im künftigen Znſtande anzutreffen ſind (A. 92. f.).

2. Dieſes Vermögen zu beſitzen intereſſirt mehr als der Beſitz jedes andern. Denn es iſt die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke, worauf der Menſch den Gebrauch ſeiner Kräfte bezieht. Das Zurückſehen aufs Vergangene (Erin-

Digitized by Google

nern) geſchieht gröſstentheils nur in der Abſicht, um das Vorausſehen des Künftigen dadurch möglich zu machen. Denn wir ſehen im Standpuncte der Gegenwart um uns, um etwas auf die Zukunft zu beſchlieſsen (A. 98.).

3. Das empiriſche Vorausſehen iſt die Erwartung ähnlicher Fälle (*exſpectatio caſuum ſimilium*) und bedarf keiner Vernunftkunde von Urſachen und Wirkungen, ſondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie ſie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter ſtehen werden, intereſſirt ſehr den Schiffer und Ackermann. Aber wir reichen hierin mit unſrer Vorherſagung nicht weit. Man ſollte faſt glauben, die Vorſehung habe das Spiel der Witterungen abſichtlich ſo undurchſchaulich verflochten, damit die Menſchen auf alle Fälle bereit wären (A. 98. f.).

4. In den Tag hinein (ohne Vorſicht und Beſorgniſs) leben, macht dem Verſtande des Menſchen eben nicht viel Ehre. Wenn aber dabei nur kein Verſtoſs wider die Moralität vorkömmt, ſo kann man einen wohl für glücklicher halten, der für alle Ereigniſſe abgehärtet iſt, als den über die Zukunft unaufhörlich Bekümmerten. Die tröſtlichſte Ausſicht des Menſchen aber iſt der auf ſeinem gegenwärtigen moraliſchen Zuſtande gegründete Proſpect der Fortdauer und des fernern Fortſchreitens zum noch Beſſern. Iſt aber der Vorſatz des Menſchen, einen beſſern Lebenswandel einzuſchlagen, bisher immer unerfüllt geblieben, ſo iſt das ein troſtloſer Zuſtand der Erwartung ähnlicher Fälle (A. 99.).

5. Die Ausſicht in die Zukunft in Anſehung

unſers Schickſals iſt entweder Ahndung *) (*praeſenſio, preſſentiment*), d. i. Voreinpfindung; oder Vorhererwartung (*praeſagitio*). Das erſtere deutet gleichſam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig iſt. Das zweite drückt ein durch Reflexion über das Geſetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Cauſalität) erzeugtes Bewuſstſeyn des Künftigen aus (A. 100.).

6. Man ſieht leicht, daſs alle Ahndung ein Hirngeſpenſt iſt. Denn wie kann man empfinden, was noch nicht iſt. Sind es aber Urtheile aus dunkeln Begriffen eines ſolchen Cauſalverhältniſſes, ſo ſind es nicht Voreinpfindungen, ſondern Vorhererwartungen, die man erklären kann. Es giebt ängſtliche, aber auch frohe und kühne Ahndungen; alles bloſse Täuſchungen (A. 100. f.).

Vorläufige Urtheile,

Anticipationen, ſ. Meinen, 4.

Ein vorläufiges Urtheil iſt ein ſolches, wodurch ich mir vorſtelle, daſs zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieſelbe da ſind, daſs aber dieſe Gründe doch nicht zureichen zu einem beſtimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für

*) Man hat neuerlich zwiſchen etwas ahnen und ahnden einen Unterſchied machen wollen. Allein ahnen iſt kein deutſches Wort. Ahnden bedeutet ſo viel als gedenken. Es ahndet mir, heiſst: es ſchwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor. Etwas ahnden, bedeutet: Jemandes That ihm im Böſen gedenken (ſtrafen). Es iſt immer derſelbe Begriff, aber anders gewandt (A. 100 *)).

die Wahrheit entſcheide (L. 114.). Das vorläufige Urtheilen iſt alſo ein mit Bewuſstſeyn bloſs problematiſches Urtheilen (L. 114.).

2. Die vorläufigen Urtheile ſind ſehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verſtandes bei allem Meditiren und Unterſuchen. Denn ſie dienen dazu, den Verſtand bei ſeinen Nachforſchungen zu leiten und ihm hierzu verſchiedene Mittel an die Hand zu geben (L. 115.). Wenn wir über einen Gegenſtand meditiren, ſo müſſen wir immer ſchon vorläufig urtheilen und das Erkenntniſs gleichſam ſchon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muſs man ſich immer einen vorläufigen Plan machen, ſonſt gehen die Gedanken bloſs aufs Ohngefähr. Man kann ſich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Unterſuchung einer Sache (L. 115.). Auch Anticipationen könnte man ſie nennen, weil man ſein Urtheil von einer Sache ſchon anticipirt, noch ehe man das Beſtimmende hat. Dergleichen Urtheile haben alſo ihren guten Nutzen, und es lieſsen ſich ſogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen ſollen (L. 115. f.). Von den vorläufigen Urtheilen müſſen die Vorurtheile unterſchieden werden (L. 116.), ſ. Vorurtheil.

Vorſchrift,

ſ. Imperativ, bedingter, Gutes, 7. b., Kategorie, 70. ff. u. Praktiſch, 3. f.

Vorſehung,

providentia, *providence*. Die auf den objectiven Endzweck des menſchlichen Geſchlechts gerichtete und den Weltlauf prädeterminirende Urſache (Z. 47.). Wir erkennen ſie eigentlich nicht in den Kunſtanſtalten der Natur, und können auch nicht daraus auf ſie ſchlieſsen. Wir können und müſſen ſie aber (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) hinzudenken, um uns von der Möglichkeit dieſer Kunſtanſtalten der Natur, nach der Analogie menſchlicher Kunſthandlungen, einen Begriff zu machen. Die Vorſtellung des Verhältniſses und der Zuſammenſtimmung der Vorſehung zu dem uns von unſrer Vernunft vorgeſchriebenen (moraliſchen) Zweck iſt ein Vernunftbegriff. Dieſe Idee iſt nun zwar in theoretiſcher Abſicht überſchwenglich, in praktiſcher aber (z. B. der Glaube, daſs die Vorſehung den ewigen Frieden, als höchſtes Ziel des Naturrechts, wolle und darauf hinwirke) dogmatiſch oder einheimiſch und ihrer Realität nach wohlgegründet. Wenn es um Theorie zu thun iſt, ſo iſt es für die Schranken der menſchlichen Vernunft (als die ſich, in Anſehung des Verhältniſſes der Wirkungen zu ihren Urſachen, innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten muſs) ſchicklicher und beſcheidener, ſich des Worts Natur (*natura daedala rerum*) zu bedienen. Iſt es aber um Religion zu thun, dann iſt das Wort Vorſehung nicht nur ſchicklicher, ſondern der Begriff derſelben gehört dann auch zu den Glaubensſachen, und iſt ein unumſtöſsliches Poſtulat oder Dogma der Glaubenslehre. Wo es aber auf Erkenntniſs, nicht aufs Handeln ankömmt, da iſt der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorſehung, mit dem man ſich vermeſſenerweiſe ikariſche Flügel anſetzt, um dem

Digitized by Google

Geheimniſs der unergründlichen Abſicht der Natur näher zu kommen, unbeſcheiden und unſchicklich (Z. 47. ff.).

2. Im Mechanismus der Natur, wozu der Menſch (als Sinnenweſen) mit gehört, zeigt ſich eine ihrer Exiſtenz ſchon zum Grunde liegende Form. Dieſe können wir uns nicht anders begreiflich machen, als indem wir ihr den Zweck eines ſie vorherbeſtimmenden (prädeterminirenden) Welturhebers unterlegen, deſſen Vorherbeſtimmung wir die göttliche Vorſehung überhaupt nennen (Z. 47.*)).

3. Die Eintheilung der Vorſehung (materialiter betrachtet, d. i. wie ſie auf Gegenſtände in der Welt geht) in die Allgemeine und Beſondere iſt falſch. Es iſt ſich ſelbſt widerſprechend, daſs es zwar eine allgemeine Vorſehung gebe, die z. B. eine Vorſorge zur Erhaltung der Gattungen der Geſchöpfe ſei, welche aber die Individuen dem Zufall überlaſſe, oder daſs es keine beſondere Vorſehung gebe. Die Vorſehung wird eben in der Abſicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde (Z. 49. *)).

4. Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorſehung (formaliter betrachtet, d. i. nach der Art der Ausführung ihrer Abſicht) in die Auſserordentliche und Ordentliche gemeint.

Die auſserordentliche Vorſehung iſt, daſs wir die phyſiſch-mechaniſchen Urſachen gewiſſer auſserordentlichen Erſcheinungen uns gut erklären können, aber doch auch die teleologiſchen nicht überſehen müſſen, die auf die Vorſorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiſen. So iſt die Zuführung des Holzes an die Eisküſten, das da nicht wachſen kann, durch die Meerſtröme,

eine ſolche auſserordentliche Begebenheit. Wir können ſie zwar aus ihren phyſiſch-mechaniſchen Urſachen gut erklären, und in ſo fern iſt es eine ganz ordentliche Begebenheit. Das Holz wächſt nehmlich auf den Ufern der Flüſſe der temperirten Länder, die Bäume fallen zuletzt in dieſe Flüſſe, und werden durch den Strom der Bayen, in welche die Flüſſe fallen, verſchleppt. Allein die Begebenheit iſt doch auſserordentlich ihrer teleologiſchen Urſache wegen, weil die Bewohner jener Eiskälten ohne dieſe Begebenheit nicht leben könnten. Die ordentliche Vorſehung iſt, daſs gewiſſe Begebenheiten nach phyſiſch-mechaniſchen Urſachen erfolgen, ohne daſs wir dabei auf beſondre Zwecke hinzuſehen nöthig haben, z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechſel der Jahreszeiten (Z. 49. *)).

5. Was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts, oder einer göttlichen Mitwirkung (*concurſus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt, betrifft, ſo muſs dieſer wegfallen (Z. 50. *).). Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes jungere equis*) und den, der ſelbſt die vollſtändige Urſache der Weltveränderungen iſt, ſeine eigene Vorſehung während dem Weltlaufe ergänzen zu laſſen, iſt erſtlich an ſich ſelbſt widerſprechend. Es iſt ſehr unrichtig geſprochen, wenn man ſagt, nächſt Gott hat der Arzt den Kranken zurecht gebracht, gleichſam als wenn Gottes Hülfe mangelhaft geweſen wäre. Hier ſoll nehmlich eine Urſache, durch die allein doch die Wirkung erfolgt, nicht geholfen haben (*cauſa ſolitaria non juvat*). Gott iſt der Urheber des Arztes ſammt allen ſeinen Heilmitteln, und ſo muſs, wenn man bis zum höchſten uns theoretiſch unbegreiflichen Urgrunde hinaufſteigen will, Gott die Wirkung ganz zugeſchrieben werden. Oder man kann ſie auch ganz dem Arzt zuſchreiben. Das thun

Digitized by Google

wir nehmlich mit Recht dann, wenn wir die Heilung als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Welturſachen verfolgen. Zweitens bringt eine ſolche Denkungsart auch um alle beſtimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in moraliſch-praktiſcher Abſicht (die alſo ganz aufs Ueberſinnliche gerichtet iſt) iſt der Begriff des göttlichen *concurſus* (Beitritts) ganz ſchicklich und ſogar nothwendig. So iſt z. B. der Glaube, daſs Gott den Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unſre Geſinnung ächt iſt, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir alſo in der Beſtrebung zum Guten darum, weil doch unſere Thaten immer mangelhaft bleiben, nicht nachlaſſen ſollen, unverwerflich. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daſs Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären verſuchen muſs. Denn das wäre ein Bemühen, ſich ein theoretiſches Erkenntniſs des Ueberſinnlichen zu verſchaffen, welches ungereimt iſt (Z. 50. *) f.).

6. Fügung, ſ. Fügung.

7. Gründende Vorſehung (*providentia conditrix* *)). Die Vorſehung, ſofern ſie in den Anfang der Welt gelegt wird (Z. 48. *)).

8. Leitende Vorſehung (*providentia directrix*), die Vorſehung zu beſondern, aber von dem Menſchen nicht vorherzuſehenden, ſondern nur aus dem Erfolg vermutheten, Zwecken (Z. 48. *)).

9. Waltende Vorſehung (*providentia*

*) *Semel juſſit, ſemper parent,* Auguſtinus. Nur einmal wards geboten, und immer geſchiehts!

gubernatrix). Die Vorſehung im Laufe der Natur, aber dieſen nach allgemeinen Geſetzen der Zweckmäſsigkeit zu erhalten (Z. 48. *)).

Vorſtellung,

repraeſentatio, repréſentation ou expreſſion. Man kann die Vorſtellung durchaus nicht erklären *); denn man müſste ſie doch immer wieder durch eine andere Vorſtellung erklären, die Erkenntniſs der Vorſtellung ſetzt Vorſtellung voraus (L. 41.); allein das Wort Vorſtellung wird auch in der allertiefſſinnigſten Wiſſenſchaft genau genug verſtanden (S. II. 157.).

2. Die Vorſtellungen ſind (wie die Gefühle und Begehrungen) innere Beſtimmungen unſers Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe (C. 242.). Wir alle haben ſolche Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewuſst (*conſcium eſſe*, *adpercipere*) werden können, d. i. bei denen wir die Vorſtellung davon haben können, daſs dieſe Vorſtellungen in uns ſind (L. 40.). Aber dieſes Bewuſstſeyn mag ſo weit erſtreckt, und ſo genau oder pünctlich ſeyn, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. auf Erkenntniſs abzweckende (wodurch ſie ſich von Gefühlen und Begehrungen unterſcheiden) Modificationen unſers Gemüths, die wir zu einer beſtimmten Zeit und eine gewiſſe Zeit hindurch haben. Dieſe Vorſtellungen haben alſo ſubjective Realität oder ſind als Modificationen unſers Gemüths wirklich; aber wir geben ihnen auch eine ob-

*) Leibnitz und Wolf haben ſie daher auch nie erklärt.

jective Realität, oder ſtellen uns vor, daſs ſie einen Gegenſtand (*obiectum repraeſentationis*) vorſtellen (Vorſtellungen eines Gegenſtandes ſind). Alle unſre Vorſtellungen haben dieſe zwiefache Beziehung, nehmlich auf den Gegenſtand, den ſie vorſtellen, und das Subject, deſſen Gemüth ſie modificiren oder beſtimmen (L. 40.). Die Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand heiſst die Erkenntniſs (*cognitio*). Die Beziehung derſelben auf das Subject iſt das Bewuſstſeyn (*apperceptio*). Die Vorſtellung iſt alſo noch nicht Erkenntniſs, ſondern Erkenntniſs ſetzt immer Vorſtellung voraus. In jeder Erkenntniſs muſs unterſchieden werden Materie, das iſt der Gegenſtand, und Form, das iſt die Art, wie wir den Gegenſtand erkennen, oder wie die Vorſtellung auf ihn bezogen wird. Wenn z. B. ein Wilder und ein Europäer einen Pallaſt aus der Ferne ſähen, ſo wäre die Materie ihrer Erkenntniſs, der Gegenſtand der Vorſtellung bei beiden einerlei; aber der Form nach iſt die Erkenntniſs bei beiden verſchieden. Bei dem Wilden iſt ſie bloſs Anſchauung ohne Begriff, er bezieht ſeine Vorſtellung bloſs unmittelbar auf einen Gegenſtand, aber ſeine Anſchauung iſt blind, er kann daher bloſs ſagen: ich ſehe etwas (mir unbekanntes; wovon ich nicht weiſs, was es iſt; wovon ich keinen Begriff habe). Bei dem Europäer aber iſt die Erkenntniſs beides, Anſchauung und Begriff, zugleich, er bezieht ſeine Vorſtellung auch unmittelbar auf einen Gegenſtand, und ſagt, ich ſehe etwas; aber er weiſs auch, was er ſieht, die Anſchauung erweckt in ihm eine Vorſtellung von dem, was das iſt, was er anſchauet, d. i. einen Begriff, oder eine Vorſtellung, die er mittelbar, nehmlich vermittelſt der Anſchauung, auf den Gegenſtand bezieht. Dieſen Begriff hat er dadurch bekommen, daſs er ſchon öfters ſolche Anſchauungen gehabt, und aus ihnen das Gemeinſame derſelben in Eine Vorſtellung

Digitized by Google

geſammlet hat, die eben Begriff heiſst (L. 40.).

3. Es beruhet aber die Form der Erkenntniſs auf dem Bewuſstſeyn; bin ich mir nehmlich der Vorſtellung ſo bewuſst, daſs ich ſie von andern unterſcheiden kann, ſo iſt ſie klar; bin ich mir derſelben nicht ſo (unmittelbar) bewuſst, dunkel (S. II. 505.). Die Philoſophen haben darüber geſtritten, ob es dunkele Vorſtellungen gebe. Locke nahm bloſs Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn an (*Eſſai concern. l Ent. hum. l. II. ch. 1. §. 9.*). Die Schwierigkeit iſt nehmlich, wie wir wiſſen können, daſs wir ſie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewuſst ſind. Allein wir ſind uns der dunkeln Vorſtellungen nur nicht unmittelbar bewuſst, wir ſind uns derſelben mittelbar bewuſst, und können durch Schlüſſe herausbringen, daſs wir ſie haben (A. 15. f.). Die meiſten Philoſophen führen als ein Exempel dunkler Vorſtellungen diejenigen an, die wir im Schlafe haben. So zeigen einige Erfahrungen, daſs wir auch im tiefen Schlafe Vorſtellungen haben, und da wir uns derſelben nicht bewuſst ſind, ſo ſind ſie dunkel geweſen. Man iſt ſich aber von einer Vorſtellung nicht bewuſst, entweder daſs man ſie habe, oder daſs man ſie gehabt habe. Das erſtere bezeichnet die Dunkelheit der Vorſtellung, ſo wie ſie in der Seele iſt; das zweite zeigt weiter nichts an, als daſs man ſich ihrer nicht erinnere. Es iſt aber nicht unmöglich, daſs die Vorſtellungen, deren wir uns nicht erinnern, nicht könnten im Schlafe klar geweſen ſeyn (S. II. 505.).

4. Das Feld unſerer Anſchauungen und Sinnenempſindungen, deren wir uns nicht bewuſst ſind, iſt indeſſen unermeſslich. Wir können aber doch unbezweifelt ſchlieſsen, daſs wir ſie haben. Die klaren Vorſtellungen machen nur unendlich wenige lichte Puncte in dieſem dunkeln Felde

aus. So wird alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleſkop (etwa am Monde) oder durchs Mikroſkop (etwa an Infuſionsthierchen) entdeckt, eigentlich durch unſere bloſsen Augen geſehen; denn dieſe optiſchen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtſtrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künſtlichen Werkzeuge ſich auf der Netzhaut gemahlt haben würden. Das gilt nun auch von den Empfindungen der andern Sinne, z. B. des Gehörs, wenn der Muſiker mit zehn Fingern und beiden Füſsen eine Phantaſie auf der Orgel ſpielt und auch wohl noch mit einem neben ihm Stehenden ſpricht, wo ſo eine Menge Vorſtellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein beſonderes Urtheil der Schicklichkeit bedurfte (A. 16. f.).

5. Das Feld dunkler Vorſtellungen iſt alſo das gröſste im Menſchen. Wir ſind eines Theils ein Spiel dunkler Vorſtellungen und andern Theils ſpielen wir mit dunklen Vorſtellungen.

a. Wir ſpielen öfters mit dunklen Vorſtellungen, und haben ein Intereſſe, beliebte oder unbeliebte Gegenſtände vor der Einbildungskraft in Schatten zu ſtellen. Wie viel Witz iſt nicht von jeher verſchwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was den Menſchen mit der gemeinen Thiergattung in ſo naher Verwandtſchaft ſehen läſst, als die Geſchlechtsliebe, ſo daſs die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird und die Ausdrücke in feiner Geſellſchaft nicht unverblümt hervortreten dürfen. Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln ſpazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunſt dazu, wenn, um den Cynismus zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purismus zu verfallen Gefahr laufen will (A. 18.).

Auch die natürlichen Ausleerungen des Men-

ſchen behandelt man als Geheimniſſe. Einige alte Philoſophen ſagten: was nicht ſchändlich iſt zu thun, das iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen; daher ſprachen ſie von der Beiwohnung und den Ausleerungen des Cörpers in einer nackenden Sprache. Sie hielten es auch für keine Schande, beides ſogar öffentlich zu thun. Dies heiſst cyniſch, d. i. viehiſch verfahren; die Cyniker übertrieben ihre Grundſätze (Mnſcrpt.).

Bei den Ausleerungen des Cörpers ſowohl, als bei den Gegenſtänden des Geſchlechtstriebes, pflegen wir immer die Wörter zu verwechſeln; ſo hat z. B. die Krankheit, die vor ein Paar hundert Jahren aus Ameriea kam, allerhand metaphoriſche Benennungen erhalten. Man ſagt: die veneriſche, neapolitaniſche Seuche, die Franzoſen; dieſe Namen bezeichnen eine Krankheit durch Umſchweife, denn ſtatt die Krankheit ſelbſt zu nennen, bezeichnet man eine Nation, und doch iſt Franzoſen zu ſagen jetzt ſchon eine Grobheit. Der feinſte Ausdruck für den Ort der Ausleerung iſt jetzt Apartement, noch vor Kurzem ſagte man Commodité, ehedem hieſs es heimliches Gemach, und noch früher Häuschen und Abtritt. Die drei letztern Wörter ſind jetzt ſchon zu grob, zuletzt werden die Leute in Verlegenheit kommen, wie ſie ſich ausdrücken ſollen. (Mnſcpt.).

Alles dieſes giebt aber wieder dem Witze Stoff; denn die Leute wollen Dunkelheit haben, die ſich aber doch durchſchauen läſst. Man nennt den, der Muthwillen liebt, einen loſen Menſchen, weil ſolche Ausdrücke Contrebande zuführen, ohne daſs man es ihm für eine Grobheit auslegen darf, ſo daſs viele vor Lachen berſten möchten, aber es ſich doch nicht dürfen merken laſſen. Dieſer Muthwille iſt immer ein Talent; und ohne dieſe Feinheit würde die Ordnung viel verlieren

(Mnſcrpt.). Witzige Einfälle ſind Gedanken, die in Dunkel gehüllt ſind, welche Dunkelheit ſich aber von ſelbſt den Augenblick aufklärt. Dies führt etwas Ergötzendes bei ſich, und verurſacht Freude. Ein witziger Einfall muſs nicht in die gröſste Dunkelheit gehüllt ſeyn, ſonſt iſt er matt. Denn die Urſache des Wohlgefallens an ihm iſt die Ueberraſchung, daſs das Gemüth von ſelbſt auf den Sinn des Einfalls geleitet wird. Z. B. der Präſident von der einen Akademie zu Paris war ſehr geizig, als nun einſt eine Allmoſencollecte war geſammelt worden, fragte Jemand: gab der Präſident auch was? Ich habe es nicht geſehen, antwortete ein Anderer, aber ich glaub's; Fontenelle, der dabei war, ſagte: ich hab's geſehen, aber ich glaub's nicht. So unwahrſcheinlich machte es nehmlich des Präſidenten Geiz. Ein Buch ohne alle ſolche abſichtliche Dunkelheiten, die ſich von ſelbſt verlieren, wird nicht gefallen. Die Urſache iſt vielleicht, weil, wenn alles klar in demſelben wäre, die Gemüthskraft des Leſers nichts zu thun bekommen und ſein Scharfſinn nicht cultivirt werden würde (Mnſcrpt.).

b. Noch öfterer ſind wir ein Spiel dunkeler Vorſtellungen, und unſer Verſtand vermag nicht, ſich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluſs derſelben verſetzt, ob er ſie gleich als Täuſchung anerkennt, und mit dem Verſtande beleuchtet hat. Oft beſtellen ſich Sterbende das Grab in ihrem Garten oder unter einem ſchattigen Baum, im Felde oder im trocknen Boden. Und doch iſt im erſtern Falle nicht ſchöne Ausſicht zu hoffen, und im letztern hat doch kein Sterbender von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu beſorgen. Daſs das Kleid den Mann mache, gilt gewiſſermaſsen auch für den Verſtändigen. Das ruſſiſche Sprichwort ſagt zwar: man empfängt den Gaſt nach ſeinem Kleide und begleitet ihn nach ſeinem Verſtande; aber der Verſtand

Digitized by Google

kann doch den Eindruck dunkler Vorſtellungen von einer gewiſſen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Perſon macht, nicht verhüten, ſondern allenfalls nur das *vorläufig* über ſie gefällte Urtheil hintennach zu *berichtigen* den Vorſatz haben (A. 19.).

Sogar wird ſtudirte Dunkelheit oft mit erwünſchtem Erfolg gebraucht, um Tiefſinn und Gründlichkeit vorzuſpiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel geſehene Gegenſtände immer gröſser geſehen werden, als ſie ſind. Das *Skotiſon* (mach's dunkel) iſt der Grundſatz aller Myſtiker. Durch dieſe erkünſtelte Dunkelheit werden nehmlich Schatzgräber der Weisheit angelockt (A. 19.).

Die dunkeln Vorſtellungen erregen bisweilen die Affecten. Auch iſt uns die Quelle vieler unſrer Urtheile unbekannt und liegt in dunkeln Vorſtellungen. Unſere ſogenannten *Gefühle* von Redlichkeit und Ehre (denn die Modeſprache bringt es ſo mit ſich, *Gefühle* von Redlichkeit und Ehre zu haben; wer kann aber Ehre *fühlen*?) ſind nichts weiter als der unbekannte Grund in uns, den wir nicht ausmitteln können, durch den es geſchieht, daſs Urtheile über uns ſo ſehr intereſſiren. In dieſen ſogenannten Gefühlen ſind Gründe da, warum wir es als einen wichtigen Gegenſtand anſehen, daſs des Andern Urtheil über uns richtig ſei. Die Philoſophie ſucht ſolche dunkele Vorſtellungen zu entdecken. Man meint z. B., ein Menſch, der grob beleidigt worden iſt, habe mehr Ehre, wenn er Revanſche nehmen kann, als wenn er ſich beim Richter beklagen muſs. Hier iſt eine dunkele Vorſtellung, daſs es Fälle von der Art geben müſſe, die nicht vor den öffentlichen Richterſtuhl gehören, vielleicht weil bloſse Meinungen, Mienen, Schimpfwörter, keine Realitäten ſind, die ich alſo dem Richter nicht beſchreiben kann. Man ſcheint

alſo zu verlangen, daſs ſie zur Privatrache gehören ſollen, obgleich die Vernunft das verwirft. (Mnſcrpt.).

Oft beklagt man einen jungen Menſchen, daſs er ſo früh habe ſterben müſſen, ohne an ſeinen eigenen Verluſt dabei zu denken. Und doch ſagt die Vernunft, daſs der Tod nicht unter die Uebel zu rechnen, ſondern das Ende alles Uebels iſt. Ein Menſch kann daher ſeines frühen Todes wegen nicht beklagt werden. Dennoch können Leute darüber weinen. Das macht, ihre dunkle Vorſtellung geht mit ins Grab, und ob es gleich ungereimt iſt, zu glauben, daſs die Einſamkeit im Grabe dem Todten ſchaden könne, ſo können unſre dunkeln Vorſtellungen doch nicht davon ablaſſen. Das Grauſen vor dem Tode und Grabe rührt von einer ſolchen dunkeln Vorſtellung her (Mnſcrpt.).

Ich beſteige einen Thurm, mit einemmal kommt mir die Tiefe, in die ich hinabblicke, ſo ſchauderhaft vor, daſs ich mich nicht an ein noch ſo gut befeſtigtes Geländer anzuhalten wage. Die Imagination ſtellt uns hier die möglichen Fälle des Hinunterfallens vor, die Vernunft widerlegt dies umſonſt; ſo iſt die Furcht vor dem Tode bei den meiſten Menſchen das, was dieſe Furcht der Menſchen auf hohen Thürmen iſt (Mnſcrpt.).

Dunkle Vorſtellungen ſind das, was bei dem einen Menſchen mehr, bei dem andern weniger Thorheiten hervorbringt. Der Menſch iſt vernünftig, ſo lange er ſich des Einfluſſes der dunkeln Vorſtellungen überheben kann; ſobald ſie aber zu wirken anfangen, wird er eine Art von Hypochondriſt und handelt ungereimt. Ich bin meiner dunkeln Vorſtellungen nicht mächtig; denn ſonſt müſste ich jede Empfindung, die eine dunkle Vorſtellung zum Grunde hat, und die ich ſchon im Voraus ahnde, vermeiden können. Wenn aber der Menſch

die Erkenntniſs anzuwenden anfängt, und nun weiſs, auf welcher Seite er die Wahrheit ſuchen ſoll, ſo bekömmt er Veranlaſſung, das, was dunkel in ihm lag, in Klarheit zu ſetzen (Mnſcrpt.).

Die dunkeln Vorſtellungen ſind oft wichtiger als die erkünſtelten, die wir unterſchieben, ohne daſs wir die dunkeln kennen, und wegfallen, ſobald wir die dunkeln ausgeforſcht haben. So hat der Moraliſt nichts weiter zu thun, als in den Tiefen des menſchlichen Verſtandes zu forſchen, um die dunkeln Vorſtellungen in Klarheit zu ſetzen (Mnſcrpt.).

Die Entwickelung der dunkeln Vorſtellungen bei allen unſern Urtheilen iſt eigentlich die analytiſche Philoſophie. In der Phyſik können wir nur Kenntniſſe von Dingen erwerben, wovon wir keine dunkeln, ſondern deutliche Vorſtellungen haben. Alle Metaphyſik und Moral hingegen müſſen zur Aufklärung der dunkeln Vorſtellungen eines jeden Menſchen beitragen, weil es in dieſen Wiſſenſchaften auf diejenigen Begriffe der Menſchen ankömmt, die ſie in ſich haben (Mnſcrpt.).

6. Das Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellungen, welches zur Unterſcheidung derſelben von andern zureicht, iſt Klarheit. Eine klare Vorſtellung heiſst eine Perception (*perceptio*, *perception*). Dasjenige aber, wodurch auch die Zuſammenſetzung der Vorſtellungen klar wird, heiſst Deutlichkeit. Die letztere macht es allein, daſs eine Summe (Inbegriff) von Vorſtellungen Erkenntniſs (*cognitio*) wird. Der deutlichen Vorſtellung (*perceptio diſtincta*) kann man nicht die verworrene (*perceptio confuſa*), ſondern muſs ihr bloſs die undeutliche (*mere clara ſ. indistincta*) entgegen ſetzen. In jeder gehäuften oder vielhaltigen Vorſtellung (*perceptio complexa*), d. i. einer ſolchen, wo auſser der

eigentlichen Vorſtellung noch aus ſubjectiven Gründen, aus unſrer Situation, entſpringende Vorſtellungen als Begleiter da ſind, dergleichen eine jede Erkenntniſs iſt (weil dazu immer Anſchauung und Begriff erfordert wird), beruht die Deutlichkeit auf der Ordnung in der Zuſammenſetzung der Theilvorſtellungen. Die Theilvorſtellungen veranlaſſen entweder eine bloſs logiſche (die Form betreffende) Eintheilung in obere und untere (*perceptio primaria et ſecundaria*), oder eine reale (die Materie betreffende) Eintheilung in Haupt- und Nebenvorſtellungen (*perceptio principalis et adhaerens*). S. übrigens Deutlichkeit, Klarheit, Perception und Verſtand (A. 20. f.).

7. Wie wir endlich dazu kommen, unſern Vorſtellungen einen Gegenſtand zu ſetzen, findet man im Art. Realität, 10. u. Gegenſtand, auch Analogie der Urſache und Wirkung, 2. Der Gegenſtand, den wir nehmlich einer Vorſtellung ſetzen, kann nicht etwa eine andre Vorſtellung ſeyn, denn der würden wir doch wieder einen Gegenſtand ſetzen, und folglich würde ſich die Frage doch immer wieder erneuern. Objective Bedeutung einer Vorſtellung, oder daſs ſie ſich auf einen Gegenſtand beziehet, den ſie vorſtellt, kann alſo nicht heiſsen, daſs auch dieſer Gegenſtand eine Vorſtellung ſei, oder daſs eine Vorſtellung immer eine andere Vorſtellung vorſtelle. Wir würden ſonſt gleich wieder fragen, wie geht denn dieſe letztere Vorſtellung wieder aus ſich ſelbſt heraus, und bekömmt auſser der ſubjectiven Bedeutung, daſs ſie eine Vorſtellung iſt, noch eine objective Bedeutung, daſs ſie einen Gegenſtand vorſtellt. Was bekommt denn aber unſre Vorſtellung dadurch für eine neue Beſchaffenheit, für eine beſondere Dignität oder Würde, daſs ſie eine Beziehung auf

einen Gegenſtand hat? Keine andre als die, daſs die Verbindungen in unſern Vorſtellungen dadurch nothwendig gemacht und einer Regel unterworfen werden. Und umgekehrt, nur dadurch, daſs eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſrer Vorſtellungen nothwendig iſt, erhalten ſie objective Bedeutung (C. 242. M. I. 285.). In der Verbindung (Syntheſis) der Erſcheinung folgt z. B. das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nacheinander. Dieſe Succeſſion könnte bloſs ſubjectiv (etwas in meinem Subject, nicht aber in einem Object) ſeyn; wenn aber dieſe Folge ein Etwas iſt, was wirklich geſchieht, und alſo die Wahrnehmung von einer Veränderung von Gegenſtänden, ſo

a. geht etwas vorher (die Urſache);

b. folgt hierauf das, was ich wahrnehme jederzeit nach einer Regel.

Dadurch wird nun dieſe Syntheſis nothwendig, und damit ein Gegenſtand vorgeſtellt (C. 243. M. I, 286.). Sollen alſo die Veränderungen, die wir wahrnehmen, wirkliche Begebenheiten und nicht bloſs ſubjectiv (Phantaſien oder Träume) ſeyn, ſo müſſen Erſcheinungen vorhergehn, die das Daſeyn jener Veränderungen in der Zeit als nothwendig beſtimmen; dies iſt ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe (C. 244. M. I, 287.). Der Verſtand macht alſo die Vorſtellung der Gegenſtände nicht bloſs deutlich (er iſt nicht bloſs ein analytiſches Vermögen), ſondern auch möglich (er iſt auch ein ſynthetiſches Vermögen). Die Möglichkeit der Gegenſtände liegt alſo nicht auſser unſerm Verſtande, als wären die ſinnlichen Gegenſtände an und für ſich (auſser unſerm vorſtellenden Vermögen vorhanden),

Digitized by Google

ſondern in der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, eine mit Nothwendigkeit verbundene Verknüpfung oder Syntheſis in das Mannigfaltige der Vorſtellungen zu legen. S. Analogie der Urſache und Wirkung, 24. ff.

8. Es fehlt nicht an Benennungen, die jeder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind. Kant giebt dieſe Vorſtellungsarten nach folgender Stufenleiter an. Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (*ſenſatio.*). Sie iſt unterſchieden vom Gefühl, welches die Wirkung iſt, die die Empfindung unſers Zuſtandes auf das Gemüth macht, aber keine Vorſtellung, weil es kein Erkenntniſsſtück werden kann. Eine objective Perception iſt Erkenntniſs (*cognitio*). Folglich iſt nicht jede, ſondern nur die mit Bewuſstſeyn verknüpfte und auf ein Object bezogene Vorſtellung (L. 139) mit Erkenntniſs einerlei. Den Act oder die Beziehung der Vorſtellung auf das Object als Handlung kann man die Erkenntniſs, die objective Perception ſelbſt aber, oder das Product dieſes Acts, das Erkenntniſs nennen. Das Erkenntniſs iſt entweder Anſchauung (*intuitus*) oder Begriff (*conceptus*). Jene iſt eine einzelne oder unmittelbare Vorſtellung (*repraeſentatio ſingularis*), d. i. die unmittelbare Perception des Gegenſtandes; dieſer iſt eine allgemeine, mittelbare, oder reflectirte Vorſtellung (*repraeſentatio per notas communes ſ. discurſiva*), d. i. die mittelbare Perception des Gegenſtandes vermittelſt eines me[illegible] Dinge[illegible] meinſamen, d. i. in verſchie[illegible] enthal[illegible] Merkmahls (L. 139.). Die Erk[illegible] dur[illegible] griffe iſt das Denken. Begrif[illegible] Anſ[illegible] ungen ſind entweder empi[illegible] oder rein (*purus.*). W[illegible] ſtellung eines Cörpers [illegible]

pfindung weglaſſe (davon abſtrahire), ſo bleibt mir noch die Ausdehnung und Geſtalt, d. i. die reine Anſchauung übrig (C. 35.). Rein, in transſcendentalem Verſtande, nennt Kant nehmlich jede Vorſtellung, in der nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird (C. 34. 74.). Ein reiner intellectueller Begriff (*intellectualis*) iſt ein ſolcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen iſt, ſondern auch dem Inhalte nach aus dem Verſtande entſpringt (L. 140.). Der reine Begriff hat nehmlich entweder ſeinen Urſprung im reinen Bilde der Sinnlichkeit (Schema) und heiſst ein ſenſitiver oder mathematiſcher Begriff; oder lediglich im Verſtande und heiſst Notion (*notio*). Eine Notion iſt entweder aus dem Verſtande in engerer Bedeutung entſprungen und heiſst insbeſondere Verſtandesbegriff, oder aus der Urtheilskraft und heiſst Reflexionsbegriff, oder aus der Vernunft in engerer Bedeutung und heiſst insbeſondere Vernunftbegriff oder Idee (C. 376. f. M. I, 423.). S. übrigens die Artikel über dieſe Vorſtellungsarten.

9. Das Beſtreben, ſich ſeiner Vorſtellungen bewuſst zu werden, iſt entweder

a. das Aufmerken (*attentio*); oder

b. das Abſehen von einer Vorſtellung, deren ich mir bewuſst bin (*abſtractio*).

Das Abſehen oder die Abſtraction iſt der Act des Erkenntniſsvermögens, eine Vorſtellung, deren ich mir bewuſst bin, von der Verbindung mit andern in Einem Bewuſstſeyn abzuhalten. Man muſs daher auch nicht ſagen: Etwas abſtrahiren (*abſtrahere aliquid*), ſondern von Etwas, d. i. einer Beſtimmung des Gegenſtandes meiner

Digitized by Google

Vorſtellung, abſtrahiren (*abſtrahere ab aliquo*). Wenn ich z. B. beim Scharlachtuch nur die rothe Farbe denke, ſo abſtrahire ich vom Tuch; abſtrahire ich auch von dieſer und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, ſo abſtrahire ich von noch mehrern Beſtimmungen, und mein Begriff iſt dadurch noch abſtracter geworden. Denn je mehrere Unterſchiede der Dinge aus einem Begriffe weggelaſſen ſind, deſto abſtracter iſt der Begriff (L. 146. A. 10.). Von einer Vorſtellung abſtrahiren zu können, ſelbſt wenn ſie ſich dem Menſchen durch den Sinn aufdringt, iſt ein weit gröſseres Vermögen, als das zu attendiren (aufzumerken.). Denn es beweiſet eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths, den Zuſtand der Vorſtellungen in ſeiner Gewalt zu haben (*animus ſui compos*). Wenn es alſo Vorſtellungen der Sinne betrifft, ſo iſt das Abſtractionsvermögen viel ſchwerer als das Attentionsvermögen (A. 10. f.).

10. Vorſtellungsfähigkeit, ſ. Vorſtellungsvermögen, wo auch in 2. vom Urſprung unſrer Vorſtellungen gehandelt wird.

11. Die verſchiedenen Acte der Vorſtellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich ſie herbei rufe, iſt für Logik und Metaphyſik nöthig und nützlich. Aber ſich belauſchen zu wollen, ſo wie ſie auch ungerufen kommen, führt zum Irrhauſe (A. 14.).

Kant. Logik, Einleit. V. S. 40. ff. — §. 1. ff. S. 139. ff.

Deſſ. Crit. der rein. Vern. Elemtl. I. Th. S. 34. — II. Th. Einleit. I. S. 74. — I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 242. ff. — II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 376. f.

Deſſ. Pragm. Anthropol. §. 3. S. 10. §. 5. f. S. 15. ff.

Digitized by Google

Vorſtellungsvermögen,

Vorſtellungsfähigkeit, *facultas et receptivitas repraeſentandi, vis repraeſentativa, faculté de repréſentation.* Das Vermögen oder die Möglichkeit unſres Gemüths, Vorſtellungen zu haben, überhaupt. Man kann aber noch die Vorſtellungsfähigkeit von dem Vorſtellungsvermögen insbeſondere, ſo daſs beide zwar Glieder der Eintheilung des Vorſtellungsvermögens überhaupt ſind, unterſcheiden. Dann iſt die Vorſtellungsfähigkeit mit der Sinnlichkeit gleichbedeutend, nehmlich die Fähigkeit (Receptivität), Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu erhalten (C. 33.). Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſofern wir von demſelben afficirt werden, iſt Empfindung (C. 34.) Das Vorſtellungsvermögen insbeſondere iſt dann mit dem Verſtande, der Vernunft, dem intellectuellen Vermögen oder dem obern Erkenntniſsvermögen, in ſo fern es auf Erkenntniſs (mit Ausſchluſs des Begehrens) eingeſchränkt iſt, einerlei, nehmlich das Vermögen (die Spontaneität), durch die, vermittelſt der Vorſtellungsfähigkeit, erhaltenen Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen oder ein Erkenntniſs (objective mit Bewuſstſeyn verbundene Vorſtellung) zu produciren (C. 74.).

2. Wie Vorſtellungen vermittelſt der Affection der Sinnlichkeit entſpringen, iſt eine Frage, mit der wir an der Grenze alles Wiſſens ſtehen, und die ſich nicht weiter beantworten läſst. Kant hat unwiderleglich gezeigt, wie die reinen Vorſtellungen aus dem Vorſtellungsvermögen ſelbſt entſpringen müſſen. Weiter kann aber auch keine Metaphyſik kommen, ſie würde ſonſt transſcendent werden, und zu einer ſchwärmeriſchen intellectu-

ellen Anſchauung ihre Zuflucht nehmen müſſen, deren Realität ſie aber nie beweiſen und daher auch nichts durch ſie erklären kann. Wie empiriſche Vorſtellungen entſpringen, woher urſprünglich die Affectionen unſerer Vorſtellungsfähigkeit rühren, das wiſſen wir nicht, und können wir nicht wiſſen, weil wir ſonſt durch Vorſtellungen den Urſprung der Vorſtellungen, d. i. deſſen, was doch vor der Vorſtellung und noch nicht Vorſtellung iſt, würden erklären wollen, welches ein Cirkel iſt. Wie das Mannigfaltige für die Anſchauung durch die Affection unſrer Sinnlichkeit gegeben wird, oder der transſcendentale Grund dieſer Affection, muſs ewig unerforſchlich bleiben (C. 145.). In dieſem Puncte geht Fichte hauptſächlich von Kant ab, er will auch das Empiriſche aus dem Selbſtbewuſstſeyn entſpringen laſſen, und macht das letztere zum Gegenſtande einer intellectuellen Anſchauung.

3. Reinhold gab 1789 eine Theorie des Vorſtellungsvermögens, im weitern Sinne des Worts, heraus (*Verſuch einer neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens von Karl Leonhard Reinhold. Prag u. Jena.* 8). Es iſt eigentlich ein Verſuch, aus der Erkenntniſs der Vorſtellung, ſo wie ſie im Bewuſstſeyn ſich darſtellt, die Wahrheiten der Transſcendentalphiloſophie herzuleiten, den Reinhold der Critik der reinen Vernunft an die Spitze ſtellen wollte, um dadurch den damaligen Miſsverſtändniſſen mit einemmal ein Ende zu machen; ein Verſuch, der nothwendig miſsglücken muſste, da keine Erkenntniſs der Vorſtellung möglich iſt. Auf dieſem Wege, wenn er möglich wäre, würde folgen, daſs keine andre Art durch Vorſtellungen zu erkennen möglich wäre, als unſre menſchliche. Die Reinholdſche Theorie in dieſem Buche iſt daher, eben darum, weil dieſe Nothwendigkeit unſrer Erkenntniſsart, als einer, und der einzig möglichen, durch Vorſtellungen, nicht fol-

eine bloſs logiſche Entwickelung der Erkenntniſs, wie wir ſie in der Erfahrung vorfinden; aber keine transſcendentale Deduction unſrer Erkenntniſsart, als einer nothwendigen für ſolche, die unter den Bedingungen der beſtimmten Anſchauungsformen, Raum und Zeit, und beſtimmten Kategorien, d. i. vermittelſt einer ſolchen Sinnlichkeit und eines ſolchen Verſtandes, erkennen. Reinhold wollte ſein Syſtem, das bis dahin Logik geweſen war, durch Auffindung eines oberſten Princips, in ſeinem Satze des Bewuſstſeyns, ſtützen, und verfiel dadurch in den Dogmatismus. Denn alles Ausgehen in der Philoſophie von oberſten Principien iſt Dogmatismus. Die Reinholdſche Theorie veranlaſste nachher die Fichteſche Theorie, der Reinhold hierauf beitrat, und ſeiner Theorie entſagte. Uebrigens ſind in Reinholds Buche manche brauchbare Bemerkungen und Entwickelungen.

Vorurtheil,

praeiudicium, préjugé. Ein vorläufiges Urtheil, inſofern es als Grundſatz angenommen wird (L. 116.). Ein jedes Vorurtheil iſt als ein Princip irriger Urtheile anzuſehen, und aus Vorurtheilen entſpringen nicht Vorurtheile, ſondern irrige Urtheile. Man muſs daher die falſche Erkenntniſs, die aus dem Vorurtheil entſpringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheile ſelbſt, unterſcheiden. So iſt z. B. die Bedeutſamkeit der Träume an ſich ſelbſt kein Vorurtheil, ſondern ein Irrthum. Er entſpringt aber aus der für allgemein angenommenen Regel: was einigemal eintrifft, trifft immer ein, od[illegible]mer für wahr zu halten. Und dieſe Re[illegible]rundſatz,

Digitized by Google

unter welchen die Bedeutſamkeit der Träume mitgehört, iſt ein Vorurtheil (L. 116.).

2. Zuweilen ſind Vorurtheile wahre *) vorläufige Urtheile; nur daſs ſie uns als Grundſätze oder als beſtimmende Urtheile gelten, iſt unrecht und macht dieſe vorläufigen Urtheile zu Vorurtheilen. Die Urſache von dieſer Täuſchung iſt darin zu ſuchen, daſs ſubjective Gründe fälſchlich für objective gehalten werden, aus Mangel an der allen Urtheilen vorherzugehenden Ueberlegung (Reflexion). Wir können zwar manche Erkenntniſſe, z. B. die unmittelbar gewiſſen Sätze, annehmen, ohne ſie zu unterſuchen (die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen). Allein wir können und dürfen doch über Nichts urtheilen, ohne zu überlegen (ohne ein Erkenntniſs mit der Erkenntniſskraft, woraus es entſpringen ſoll, der Sinnlichkeit oder dem Verſtande, zu vergleichen). Dieſe Ueberlegung iſt auch da nöthig, wo keine Unterſuchung ſtatt findet. Nehmen wir nun ohne dieſe Ueberlegung Urtheile an, ſo werden ſie Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objective Gründe gehalten werden (L. 116. f.).

3. Die Hauptquellen der Vorurtheile ſind:

a. die Nachahmung. Sie hat einen allgemeinen Einfluſs auf unſre Urtheile; denn es iſt ein ſtarker Grund etwas für wahr zu halten, weil es Andere dafür halten. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, iſt recht;

b. die Gewohnheit. Die Vorurtheile, die

---

*) Ein Vorurtheil iſt alſo nicht immer, wie Kieſewetter (Logik B. I. S. 301.) meint, ein falſches Urtheil.

aus der Gewohnheit entſprungen ſind, können nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden. Der Verſtand wird nehmlich durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, und dadurch allmählig zu einer entgegengeſetzten Denkart gebracht. Iſt aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entſtanden, ſo iſt der Menſch, der es beſitzt, davon ſchwerlich zu heilen. Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum paſſiven Gebrauch der Vernunft nennen; oder zum Mechanismus der Vernunft, ſtatt der Spontaneität derſelben unter Geſetzen (L. 117. f.). Vernunft iſt zwar ein thätiges Princip, das nichts von bloſser Autorität Anderer, auch nicht einmal von der Erfahrung, entlehnen ſoll, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt. Aber ſehr viele Menſchen treten lieber aus Trägheit in Anderer Fuſstapfen. Dergleichen Menſchen können immer nur Copien von Andern werden, und wären Alle von der Art, ſo würde die Welt ewig auf einer und derſelben Stelle bleiben. Es iſt daher höchſt nöthig und wichtig: die Jugend nicht zum bloſsen Nachahmen anzuhalten (L. 118.). Es giebt ſo manche Dinge, die zur Angewöhnung der Maxime der Nachahmung beitragen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören:

α. Formeln. Dieſes ſind Regeln, deren Ausdruck zum Muſter der Nachahmung dient. Sie ſind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetſte Kopf ſucht daher dergleichen zu erfinden; z. B. die Formel des kategoriſchen Imperativs. S. Formel;

β. Sprüche, Ausſprüche (*dicta*), deren Ausdruck eine groſse Abgemeſſenheit eines prägnan-

ten Sinnes hat, ſo daſs es ſcheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfaſſen. Dergleichen Ausſprüche werden immer von andern entlehnt, denen man eine gewiſſe Unfehlbarkeit zutraut. Und um dieſer Autorität willen dienen ſie zur Regel und zum Geſetz, z. B. lebe der Natur gemäſs (*naturae convenienter vive*). Die Ausſprüche der Bibel heiſsen Sprüche κατ' ἐξοχην;

γ. Sentenzen, ſ. Sentenz.

δ. Kanons (*canones*). Dieſes ſind allgemeine Lehrſprüche, die den Wiſſenſchaften zur Grundlage dienen, und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann ſie noch auf eine ſententiöſe Art ausdrücken, damit ſie deſto mehr gefallen; z. B. *amicus Plato, amicus Socrates, magis amica veritas;* der Perſon Freund, der Sache Feind!

ε. Sprichwörter (*proverbia, proverbes*). Dieſes ſind keine Witzwörter (*bon-mots*), ſondern populäre (gemein gewordene) Regeln (Formeln) des gemeinen Verſtandes oder Ausdrücke zur Bezeichnung der populären Urtheile deſſelben, die durch Nachahmung fortgepflanzt werden und im Munde des Erſten wohl Witzwörter geweſen ſeyn können. Da dergleichen bloſs provinciale Sätze nur dem gemeinen Pöbel, ſtatt des Witzes, zu Sentenzen und Canons dienen, ſo ſind ſie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen (A. 156.). Z. B. ein Sperling in der Hand iſt beſſer, als ein Storch auf dem Dache.

c. Die Neigung, ſ. Neigung (L. 117. ff.).

4. Aus den hier angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbeſondere aus der Nachahmung, entſpringen nun ſo man-

che beſondere Vorurtheile. Von dieſen führt Kant folgende als die gewöhnlichſten an:

a Vorurtheile des Anſehens. Zu dieſen iſt zu rechnen:

α. das Vorurtheil des Anſehens der Perſon. Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugniſſen beruhen, unſre Erkenntniſs auf das Anſehen anderer Perſonen bauen, ſo machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile ſchuldig. Denn in Sachen dieſer Art, da wir nicht alles ſelbſt erfahren und mit unſerm eigenen Verſtande umfaſſen können, muſs das Anſehen der Perſon die Grundlage unſrer Vorurtheile ſeyn. Wenn wir aber das Anſehen Anderer zum Grunde unſers Fürwahrhaltens in Abſicht auf Vernunftkenntniſſe machen, ſo nehmen wir dieſe Erkenntniſſe auf bloſses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymiſch; bei ihnen iſt nicht die Frage: wer hat es geſagt? ſondern, was hat er geſagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniſs von edler Herkunft iſt. Aber dennoch iſt der Hang zum Anſehen groſser Männer ſehr gemein, theils wegen der Eingeſchränktheit eigener Einſicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als groſs beſchrieben wird. Hierzu kommt noch, daſs das Anſehen der Perſon dazu dient, unſrer Eitelkeit auf eine indirecte Weiſe zu ſchmeicheln. Hierher gehört das *αὐτος ἔφα* (Er hats geſagt) der Pythagoräer. Die Unterthanen eines mächtigen Despoten ſind ſtolz darauf, daſs ſie nur alle gleich von ihm behandelt werden. Denn der Geringſte kann mit dem Vornehmſten in ſo fern ſich gleich dünken, als ſie beide gegen die unumſchränkte Macht ihres Beherrſchers Nichts ſind. Eben ſo beurtheilen ſich auch die Verehrer eines groſsen Mannes als gleich, ſo fern die Vorzüge, die ſie unter einander ſelbſt haben mögen, gegen die Verdienſte des groſsen Mannes betrachtet, für un-

Digitized by Google

bedeutend zu achten ſind. Die hochgeprieſenen groſsen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Anſehens der Perſon aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorſchub.

β. Das Vorurtheil des Anſehens der Menge. Zu dieſem Vorurtheil iſt hauptſächlich der Pöbel geneigt; weil er die Verdienſte, die Fähigkeiten und Kenntniſſe einer einzelnen Perſon nicht zu beurtheilen verſteht. Darum hält er ſich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Vorausſetzung, daſs das, was Alle ſagen, wohl wahr ſeyn müſſe. Indeſſen bezieht ſich dieſes Vorurtheil bei ihm nur auf hiſtoriſche Dinge. In Religionsſachen, bei denen er ſelbſt intereſſirt iſt, verläſst er ſich auf das Urtheil der Gelehrten. Der Unwiſſende hat ein Vorurtheil für die Gelehrſamkeit und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verſtand. Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wiſſenſchaften ſchon ziemlich durchgelaufen iſt, alle ſeine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verſchaffen: ſo bekommt er zuletzt ein Miſstrauen gegen die Gelehrſamkeit, insbeſondere in Anſehung ſolcher Speculationen, wo die Begriffe nicht ſinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente ſchwankend ſind. Da er aber doch glaubt, der Schlüſſel zur Gewiſsheit über gewiſſe Gegenſtände müſſe irgendwo zu finden ſeyn, ſo ſucht er ihn nun beim gemeinen Verſtande. Allein dieſe Hoffnung iſt ſehr trüglich; denn das uncultivirte Vernunftvermögen wird in Abſicht auf die Erkenntniſs ſolcher Dinge gewiſs eben ſo wenig ausrichten. In der Metaphyſik iſt die Berufung auf die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes überall ganz unzuläſſig, weil hier kein Fall *in concreto* kann dargeſtellt werden. Nur in Anſehung der Moral hat es ſeine Richtigkeit, daſs nehmlich der gemeine Verſtand über Sachen der

Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der ſpeculative; denn in der Moral können nicht nur alle Regeln *in concreto* gegeben werden, ſondern die praktiſche Vernunft offenbart ſich auch überhaupt klärer und richtiger durch das Organ des gemeinen als durch das des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs.

γ. Das Vorurtheil des Anſehens des Zeitalters. Hier iſt

A. das Vorurtheil des Alterthums eins der bedeutendſten. Wir haben zwar allerdings Grund, vom Alterthum günſtig zu urtheilen; aber das iſt nur der Grund zu einer gemäſsigten Achtung. Wir überſchreiten aber nur zu oft dadurch die Grenzen derſelben, daſs wir die Alten zu Schatzmeiſtern der Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem abſoluten erheben, und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. Die Alten ſo übermäſsig ſchätzen, heiſst: den Verſtand in ſeine Kinderjahre zurückführen, und den Gebrauch des ſelbſteignen Talents vernachläſſigen. Auch würden wir uns ſehr irren, wenn wir glaubten, daſs Alle im Alterthum ſo claſſiſch geſchrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen ſind. Da nehmlich die Zeit alles ſichtet, und nur das ſich erhält, was einen innern Werth hat: ſo dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, daſs wir nur die beſten Schriften der Alten beſitzen. Es giebt mehrere Urſachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird. Man verwundert ſich über die Alten, daſs man bei ihnen etwas findet, was man in Rückſicht auf die Zeitumſtände, unter welchen ſie lebten, nicht ſuchte und nun bewundert man ſie. Eine andere Urſache liegt in dem Umſtande, daſs die Kenntniſs von den Alten und dem Alterthume Gelehrſam-

keit und Beleſenheit beweiſet. Dieſe erwirbt ſich aber immer Achtung, ſo gemein und unbedeutend auch die Sachen an ſich ſelbſt ſeyn mögen, die man aus dem Studium der Alten geſchöpft hat. Eine dritte Urſache iſt die Dankbarkeit. Die Alten haben uns nehmlich die Bahn zu vielen Kenntniſſen gebrochen; und da ſcheint es billig zu ſeyn, ihnen dafür eine beſondere Hochſchätzung zu beweiſen, deren Maaſs wir aber oft überſchreiten. Eine vierte Urſache iſt endlich zu ſuchen in einem gewiſſen Neide gegen die Zeitgenoſſen. Wer es mit den Neuern nicht aufnehmen kann, preiſet auf Unkoſten derſelben die Alten hoch, damit ſich die Neuern nicht über ihn erheben können. Das entgegengeſetzte von dieſem iſt.

B. das Vorurtheil der Neuheit. Zuweilen fiel das Anſehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunſten deſſelben. Dies war insbeſondere der Fall im Anfange des vorigen Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle ſich auf die Seite der Neuern ſchlug. Bei Erkenntniſſen, die einer Erweiterung fähig ſind, iſt es ſehr natürlich, daſs wir in die Neuern mehr Zutrauen ſetzen, als in die Alten. Aber dieſes Urtheil hat auch nur Grund als ein bloſses vorläufiges Urtheil; machen wir es zu einem beſtimmenden, ſo wird es Vorurtheil. Prüfet alles, und das Gute behaltet.

b. Vorurtheil aus Eigenliebe oder logiſchem Egoismus. Es iſt dasjenige Vorurtheil, nach welchem man die Uebereinſtimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kennzeichen der Wahrheit hält. Sie ſind den Vorurtheilen des Anſehens entgegengeſetzt, da ſie ſich in einer gewiſſen Vorliebe für das äuſsern, was ein Product des eigenen Verſtandes iſt, z. B. des eigenen Lehrgebäudes (L. 120. ff.).

Digitized by Google

5. Ob es gut und rathſam ſey, Vorurtheile ſtehen zu laſſen, oder zu begünſtigen? Es iſt zum Erſtaunen, daſs in dem letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts dergleichen Fragen von einer Akademie der Wiſſenſchaften noch konnten aufgegeben werden, daſs die Moralität der Begünſtigung der Vorurtheile noch als problematiſch behandelt werden konnte. Jemandes Vorurtheile begünſtigen, heiſst eben ſo viel als Jemanden in guter Abſicht betrügen. Vorurtheile unangetaſtet laſſen, ginge noch an; denn wer kann eines jeden Vorurtheile aufdecken und wegſchaſſen! Ob es aber nicht rathſam ſeyn ſollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten, das iſt doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile ſind freilich ſchwer zu bekämpfen, weil ſie ſich ſelbſt verantworten und gleichſam ihre eigenen Richter ſind. Auch ſucht man das Stehenlaſſen der Vorurtheile mit dem Nachtheile der Ausrottung derſelben zu entſchuldigen. Allein man laſſe dieſe Nachtheile nur immer zu, in der Folge werden ſie deſto mehr Gutes bringen (L. 125. f.).

6. Die Vernunft verſtopft die Quelle der Irrthümer, die Vorurtheile, und ſichert hiermit den Verſtand durch die Allgemeinheit der Principien (A. 166.). Dem Vorurtheile des Anſehens muſs man die Maxime des Selbſtdenkens; dem Vorurtheile aus Eigenliebe, die Maxime, ſich (in der Mittheilung mit Menſchen) in die Stelle jedes Andern zu denken, entgegenſetzen. Das erſtere Princip iſt negativ (auf keines Meiſters Worte zu ſchwören), das der zwangsfreien; das zweite poſitiv (ſich den Begriffen Anderer bequemen), das der liberalen Denkungsart. Beide Maximen machen eine dritte möglich: jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken; das Princip der conſequenten (folgerechten) Denkungsart. Hat der Menſch das Vorur-

theil des Anſehens, ſo denken Andere für ihn und er ahmt bloſs nach oder läſst ſich am Gängelbande leiten. Die wichtigſte Revolution in dem Innern des Menſchen iſt daher: der Ausgang aus dieſer ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit, da er es wagt, mit eigenen Füſsen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuſchreiten (A. 167.), ſ. Menſchenverſtand, 12. ff.

Digitized by Google

W.

Waare,

ſ. Geld, 2. b.

Wachſen,

ſ. Syſtem, 2.

Wachsthum

der organiſchen Weſen, *incrementum*, *croiſſance*. Mit dem Wort Wachsthum benennt man, unter andern, diejenige Wirkung eines organiſchen Weſens, daſs es ſich als Individuum, als einzelnes Ding, ſelbſt erzeugt. So erzeugt ſich ein Baum ſelbſt, ſobald nur der befruchtete Saame zu demſelben in die Erde gelegt iſt. Er entwickelt ſich ſelbſt aus dem Keim und nimmt ſtets an Gröſse in der Länge und Dicke zu; aber dieſe Gröſsenzunahme iſt von jeder andern, die nach mechaniſchen Geſetzen geſchieht, ganz unterſchieden, und einer Zeugung ſeiner ſelbſt gleich zu achten. Die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, verarbeitet dieſes Gewächs vorher zu ſpecifiſch eigenthümlicher Qualität, und bildet ſich weiter aus, vermittelſt eines Stoffs, der ſeiner Miſchung

nach des Baums eignes Product iſt. Wenn er nehmlich, was die Beſtandtheile betrifft, die er von der Natur auſser ihm erhält, nur als Educt angeſehen werden muſs, d. h. dieſe Beſtandtheile ſchon in einem andern Cörper auſser ihm da waren: ſo iſt doch in der Scheidung und neuen Zuſammenſetzung dieſes rohen Stoffs eine ſolche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieſer Art Naturweſen anzutreffen, daſs alle Kunſt davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn ſie es verſucht, aus jenen Beſtandtheilen ſolche Producte des Gewächsreichs zu liefern (U. 287. M. II, 802.). Man kann alles Wachsthum, wenn man darunter überhaupt das Zunehmen eines Dinges an Gröſse verſteht, in zwei Arten eintheilen, in das mechaniſche (*per oppoſitionem*), da das Ding äuſserlich wächſt, d. i. von auſsen Theile angeſetzt werden, wie z. B. die Steine wachſen; und in das chemiſche (*per intusſuſceptionem*), da das Ding innerlich wächſt. Die letztere iſt die Art, wie die organiſchen Cörper wachſen, und die eben erklärt worden iſt. S. auch Syſtem, 2.

2. Bei dieſem Wachsthum hängt die Erhaltung des einen Theils eines ſolchen organiſchen Weſens von der Erhaltung des andern Theils wechſelsweiſe ab. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von ſeiner eigenen Art hervor, und eben ſo das Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demſelben Baume jeden Zweig oder jedes Blatt als bloſs auf dieſem gepfropft oder oculirt anſehen. Zugleich ſind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig und ſein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Zu den wunderſamſten Eigenſchaften organiſirter Weſen in dieſer Rückſicht gehört auch die Selbſthülfe der Natur in dieſen Weſen bei ihrer Verletzung durch Reproduc-

tion und die Miſsgeburten oder Miſsgeſtalten im Wachsthum (U. 288. M. II, 803.).

Wahn,

iſt die Täuſchung, die bloſse Vorſtellung einer Sache mit der Sache ſelbſt für gleichgeltend zu halten (R. 256. *)). So iſt bei einem kargen Reichen der geizende Wahn die Täuſchung, daſs er die bloſse Vorſtellung, ſich einmal, wenn er wollte, ſeiner Reichthümer bedienen zu können, für eben ſo befriedigend hält, als wenn er ſich derſelben wirklich bediente, und ſich nun darum derſelben niemals bedient. Der Ehrenwahn iſt die Täuſchung, Andrer Hochpreiſung, welche im Grunde nur die äuſsere Vorſtellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung iſt, ihrer Achtung ſelbſt gleichzuſchätzen. Titel- und Ordensſucht iſt die Täuſchung, die äuſseren Vorſtellungen eines Vorzugs vor Andern für dieſen Vorzug ſelbſt zu halten. S. Ehrenwahn. Vom Religionswahn ſ. Satzung, 2. u. Kirchenglaube, 3.; vom Wahnglauben, ſ. Glaube an Geheimniſſſe, Gnadenmittel und Wunder, 9. von den Leidenſchaften des Wahns, ſ. Leidenſchaft, S. 874.

2. Der Wahn kann auch eine Triebfeder der Begierden ſeyn und iſt dann die innere praktiſche Täuſchung, das Subjective in der Bewegurſache für objectiv zu halten. Die Natur will von Zeit zu Zeit ſtärkere Erregung der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menſchen aufzufriſchen, damit er nicht im bloſsen Genieſsen das Gefühl des Lebens gar einbüſse. Zu dieſem Zwecke hat ſie ſehr weiſe und wohlthätig dem von Natur faulen Menſchen (d. i. der ungern ein Geſchäft unternimmt) [illegible] eingebildeten

Digitized by Google

Gegenſtänden (Ehre, Gewalt, Geld) genug zu **ſchaffen** gemacht und mit **Nichtsthun** viel zu **thun** gegeben. Das Intereſſe, welches der Menſch an dieſen Gegenſtänden nimmt, iſt ein Intereſſe des bloſsen **Wahns**; denn die Natur iſt es, die hier mit dem Menſchen ſpielt und ihn zu ſeinem Zwecke ſpornt; indeſſen daſs ſich der Menſch überredet, er habe ſich ſelbſt (objectiv) einen eigenen Zweck geſetzt (A. 240. f.).

3. Dieſe **Neigungen des Wahns** können im höchſten Grade **leidenſchaftlich** werden, vornehmlich wenn ſie auf einen **Wettſtreit** der Menſchen angelegt ſind. So ſind die Spiele des Knaben z. B. im Ballſchlagen ſchon mit Ehrenwahn verbunden. Das Schach- und Kartenſpiel des Mannes iſt auf einen Wettſtreit des Verſtandes oder auf Gewinn angelegt. Der Bürger, der in öffentlichen Geſellſchaften mit Faro oder Würfeln ſein Glück verſucht, wird eben ſo, wie der Ballſpielende Knabe und der Schachſpieler, ohne ſichs bewuſst zu ſeyn, von der weiſern Natur zu Wagſtücken angeſpornt, ſeine Kräfte im Streit mit Andern zu verſuchen; eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Bei allen dieſen Streitern verſchwiſtert ſich das Wohlbefinden während der Erregung mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahns, und eben darum paſſen die von ihnen gewählten Mittel ſchlecht zu ihrem Zweck (Ehre oder Gewinn) (A. 241.).

4. **Neigungen des Wahns** machen den ſchwachen Menſchen **abergläubiſch** und den Abergläubigen **ſchwach**, d. i. geneigt, von Umſtänden, die keine **Naturnrſachen** [illegible] zu fürchten oder zu hoffen) ſeyn könn[illegible] intereſſante **Wirkungen** [illegible] Fiſcher, auch Spieler [illegible] ſind abergläubiſch, [illegible]

mung des innern Sinnes (das Subjective) für Erkenntniſs der Sache ſelbſt (das Objective) zu nehmen, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich (A. 242.).

5. Abergläubiſcher Wahn, ſ. Aberglaube, 3. IV.

6. Geizender Wahn, ſ. Wahn, 1.

7. Praktiſcher Wahn; das Bewuſstſeyn des Beſitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, ehe man ſich jenes bedient hat, folglich der Beſitz des Zwecks bloſs in der Vorſtellung, weil man das Mittel dazu beſitzt. Derjenige hat alſo einen praktiſchen Wahn, der ſich mit dem Beſitze eines Mittels zu irgend einem Zwecke begnügt, gleich als ob dieſes Mittel ſtatt des Beſitzes des Zwecks gelten könne. Ein ſolcher Wahn iſt z. B. der geizende, auch der Religionswahn, ſ. Wahn, 1.

8. Schwärmeriſcher Wahn, ſ. Schwärmerei, 7.

Wahnſinn,

ſ. Verrückung. In Anſehung der Sinnenvorſtellung iſt die Gemüthsſtörung entweder Unſinnigkeit oder Wahnſinn. Wahnſinn mit Affect iſt Tollheit, welche oft original, dabei aber unwillkührlich anwandelnd ſeyn kann und alsdann, wie der Dichteranfall (*furos poeticus*) an das Genie gränzt (A. 124. f.).

Digitized by Google

Wahnwitz,

ſ. Verrückung. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft iſt die Gemüthsſtörung Wahnwitz, als Verkehrtheit der Vernunft, Aberwitz (A. 124.).

Wahr,

verum, vrai. Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntniſſes, ja die weſentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit deſſelben, iſt, daſs es wahr ſei. Eine Erkenntniſs, ſagt man, iſt wahr, wenn ſie mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt. Dieſs iſt die Namenerklärung oder Worterklärung von wahr (L. 69.).

2. Es ſoll alſo mein Erkenntniſs, um als wahr zu gelten, mit dem Gegenſtande übereinſtimmen. Nun kann ich aber den Gegenſtand nur mit meinem Erkenntniſſe vergleichen, dadurch daſs ich es erkenne. Die Erkenntniſs ſoll ſich alſo ſelbſt beſtätigen, welches aber zur Wahrheit derſelben noch lange nicht hinreichend iſt. Der Gegenſtand iſt nehmlich auſser mir und die Erkenntniſs in mir. Daher kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniſs vom Gegenſtande mit meiner Erkenntniſs vom Gegenſtande übereinſtimme. Einen ſolchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Dialele *). Und wirklich wurde dieſer Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten,

*) So muſs es [illegible]

es verhalte ſich mit jener Erklärung der Wahrheit eben ſo, wie wenn Jemand vor Gericht eine Ausſage thue und ſich dabei auf einen unbekannten Zeugen berufe, der aber wieder ſeine Ehrlichkeit durch Berufung auf die Ehrlichkeit deſſen documentiren wolle, der ihn zum Zeugen aufgerufen habe. Die Beſchuldigung war allerdings gegründet. Nur iſt die Auflöſung der gedachten Aufgabe ſchlechthin und für jeden Menſchen unmöglich (L. 69. f.).

3. Man hat immer von den Logikern zu wiſſen verlangt: welches das ſichere und allgemeine und in der Anwendung brauchbare Kriterium oder Kennzeichen der Wahrheit ſei, d. h. man hat von denen, welche die Regeln lehrten, nach welchen der menſchliche Verſtand überhaupt über jeden Gegenſtand denkt, verlangt: ſie ſollten ein Merkmahl angeben, woran man ſogleich wiſſen könne, ob ein Gedanke wahr oder falſch ſei (C. 82. M. I. 92.)? Denn das ſoll die Frage: Was iſt Wahrheit? bedeuten. Es iſt aber ein nöthiger Beweis der Einſicht, zu wiſſen, was man vernünftiger Weiſe fragen ſollte (C. 82. f. M. I, 93.). Denn wenn der Inhalt der Frage ſich ſelbſt widerſpräche, ſo wüſste der Fragende eigentlich nicht, was er wollte. Denn jene wichtige Frage nehmlich entſcheiden zu können, müſſen wir das, was in unſerm Erkenntniſſe zur Materie deſſelben gehört und auf den Gegenſtand ſich bezieht, von der bloſsen Form einer Erkenntniſs überhaupt wohl unterſcheiden (L. 70. f.).

4. Dieſer Unterſchied zwiſchen der objectiven, materialen, und der ſubjectiven, formalen, Beziehung in unſerm Erkenntniſſe, löſet die obige allgemeine Frage in die zwei beſondern auf:

Digitized by Google

a. giebt es ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit? und

b. giebt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ſollte man nicht verlangen; denn es iſt nicht möglich; es iſt ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend. Nehmlich 1. als ein allgemeines für alle Gegenſtände überhaupt gültiges Kennzeichen müſste es von allem Unterſchiede derſelben völlig abſtrahiren; denn es müſste an jeder wahren Erkenntniſs zu finden ſeyn; und 2. doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf dieſen Unterſchied gehen, und folglich jedem Gegenſtand eigenthümlich ſeyn; denn es ſoll eben beſtimmen helfen, ob ein Erkenntniſs gerade mit demjenigen Gegenſtande, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Gegenſtande überhaupt (womit eigentlich gar nichts geſagt wäre) übereinſtimme. Die materiale Wahrheit muſs in der Uebereinſtimmung einer Erkenntniſs mit einem beſtimmten Gegenſtande beſtehen. Hier haben wir alſo offenbar einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff. Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, iſt demnach ungereimt (L. 71. f. C. 83. M. I. 94).

5. Ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit kann es hingegen geben. Denn die formale Wahrheit beſteht lediglich in der Zuſammenſtimmung der Erkenntniſs mit ſich ſelbſt bei gänzlicher Abſtraction von allen Gegenſtänden insgeſammt und von allem Unterſchiede derſelben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit ſind demnach nichts anders als allgemeine logiſche Merkmahle der Uebereinſtimmung der Erkenntniſs mit ſich ſelbſt

oder (welches einerlei iſt) mit den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft. Dieſe allgemeinen formalen Kriterien ſind zwar freilich zur objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber ſie ſind doch als die *conditio ſine qua non* derſelben anzuſehen. Denn vor der Frage: ob die Erkenntniſs mit dem Gegenſtande zuſammenſtimme, muſs die Frage vorhergehen, ob ſie mit ſich ſelbſt (der Form nach) zuſammenſtimme? Und dieſs iſt Sache der Logik. S. Elementarlogik, 7. Die formalen Kriterien der Wahrheit ſind:

a. der Satz des Widerſpruchs;

b. der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den erſtern iſt die logiſche Möglichkeit, durch den letztern die logiſche Wirklichkeit eines Erkenntniſſes beſtimmt. Zur logiſchen Wahrheit eines Erkenntniſſes gehört nehmlich:

a. daſs es logiſch möglich ſey, d. h. ſich nicht widerſpreche. Dieſes Kennzeichen der innerlichen logiſchen Wahrheit iſt aber nur negativ: was ſich nicht widerſpricht kann wahr ſeyn;

b. daſs es logiſch gegründet ſei, d. h. daſs es Gründe habe und daſs es nicht falſche Folgen habe. Dieſes Kennzeichen der äuſserlichen logiſchen Wahrheit oder der Rationalität des Erkenntniſſes iſt poſitiv (L. 72. f.).

6. In Anſehung des logiſch Gegründeten gelten folgende Regeln:

a. Aus der Wahrheit der Folge läſst ſich auf die Wahrheit des Erkenntniſſes als Grun-

Digitized by Google

des ſchlieſsen, aber nur negativ; denn wenn der Grund wahr wäre, ſo müſste die Folge auch wahr ſeyn. Allein darum, daſs keine falſche Folge aus einem Erkenntniſſe ſlieſst, iſt ſie noch nicht wahr; denn man kann aus einem falſchen Grunde wahre Folgen ziehn. Z. B. Jeder Menſch iſt ein Stein; nun iſt jeder Stein eine Subſtanz; alſo iſt jeder Menſch eine Subſtanz.

b. Wenn alle Folgen eines Erkenntniſſes wahr ſind: ſo iſt das Erkentniſs auch wahr; denn wäre nur etwas Falſches im Erkenntniſſe, ſo müſste auch eine falſche Folge ſtatt finden. Aber nur aus dem Inbegriff aller Folgen allein kann man auf einen beſtimmten Grund aller Folgen ſchlieſsen, daſs dieſer der wahre ſey (L. 73. f.).

7. Die Schluſsart von der Falſchheit der Folge auf die Falſchheit des Grundes, nach welcher die Folge alſo nur ein negativ und indirect zureichendes Kriterium der Wahrheit eines Erkenntniſſes ſeyn kann, heiſst in der Logik die apagogiſche Schluſsart (*modus tollens*). Dieſes Verfahren hat den Vortheil, daſs ich aus einem Erkenntniſſe nur Eine falſche Folge herleiten darf, um ſeine Falſchheit zu beweiſen. Um z. B. darzuthun, daſs die Erde nicht platt ſei, iſt es genug, zu zeigen, daſs alsdann der Palarſtern nie untergehen könnte. Die Schluſsart von der Wahrheit aller Folgen auf die Wahrheit des Grundes, nach welcher die Folge ein poſitiv und direct zureichendes Kriterium der Wahrheit eines Erkenntniſſes iſt, heiſst in der Logik die directe Schluſsart (*modus ponens*). Bei ihr tritt die Schwierigkeit ein, daſs ſich die Allheit der Folgen nicht apodiktiſch erkennen läſst. Man wird daher durch dieſe Schluſsart nur zu Hypotheſen geführt und ſetzt voraus: daſs da, wo viele Folgen wahr ſind, die übrigen alle auch wahr ſeyn mögen (L. 74. f.).

Digitized by Google

8. Es giebt alſo drei Grundſätze, als allgemeine bloſs formale oder logiſche Kriterien der Wahrheit; dieſe ſind:

a. der Satz des Widerſpruchs und der Identität (*principium contradictionis et identitatis*), durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntniſſes für problematiſche Urtheile beſtimmt iſt, ſ. Möglichkeit, 7. und Identität;

b. der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis ſufficientis*), auf welchem die logiſche Wirklichkeit eines Erkenntniſſes für aſſertoriſche Urtheile beruhet, ſ. Daſeyn, 2.;

c. der Satz des ausſchlieſsenden dritten (*principium excluſi medii inter duo contradictoria*), worauf ſich die logiſche Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes für apodiktiſche Urtheile gründet, ſ. Oppoſition, 2., u. Nothwendigkeit, 1. (L. 75 f.).

Schwab klagt mit Recht (Preisſchr. S. 104. u. 153.) über die Seichtigkeit in vielen unſerer philoſophiſchen Lehrbücher der Periode von 1760 bis 1780, und führt als Beiſpiel einer ſolchen Seichtigkeit aus Baſedows Philalethie folgende Stelle von dem Kriterium der Wahrheit an: „Die Wahrheit iſt derjenige Werth unſerer Gedanken, vermöge deſſen ſie mit feſtſtehendem Beifall müſſen angenommen werden, wenn wir unſerer Glückſeligkeit gemäſs denken wollen." Und S. 93.: „Das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit iſt die Aehnlichkeit unſerer Denkart mit ſolchen, bei welchen wir nichtzu zweifeln vermögend ſind, oder bei welchen die Gewohnheit zu zweifeln, wenn ſie möglich wäre, alle Vernunft, Ordnung und Glückſeligkeit aufheben würde." — Und dieſer Schriftſteller wagt

Digitized by Google

es — zu ſagen: „Der Satz des Widerſpruchs und der Satz der Einſtimmung (Identität) ſind leere Sätze; der Satz des zureichenden Grundes iſt ein ſophiſtiſches Formular!“

9. Das Gegentheil von der Wahrheit iſt die Falſchheit, welche, in ſo fern ſie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heiſst. Ein irriges Urtheil (denn Irrthum ſowohl als Wahrheit iſt nur im Urtheile) iſt ein ſolches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſelt. Wie Wahrheit möglich ſei, das iſt leicht einzuſehen, da hier der Verſtand nach ſeinen weſentlichen Geſetzen handelt. Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verſtandeswidrige Form des Denkens möglich ſei, das iſt ſchwer zu begreifen, ſo wie es überhaupt nicht zu begreifen iſt, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen weſentlichen Geſetzen abweichen könne. Im Verſtande ſelbſt und deſſen weſentlichen Geſetzen können wir alſo den Grund der Irrthümer nicht ſuchen. Er kann auch nicht in den Schranken des Verſtandes liegen, die zwar der Grund der Unwiſſenheit, keinesweges aber des Irrthums ſeyn können. Hätten wir nun keine andere Erkenntniſskraft als den Verſtand, ſo würden wir nie irren. So haben wir aber noch die Sinnlichkeit, und der Entſtehungsgrund alles Irrthums iſt daher einzig und allein der unvermerkte Einfluſs der Sinnlichkeit auf den Verſtand, nehmlich auf das Urtheil; dieſer Einfluſs macht nehmlich, daſs wir im Urtheilen bloſs ſubjective Gründe für objective halten und folglich den bloſsen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſeln. Der Schein macht alſo den Irrthum möglich, durch den Schein getäuſcht verwechſeln wir im Urtheile das bloſs Subjective mit dem Objectiven. S. Schein. (L. 76. f.)

Digitized by Google

10. Der Verſtand läſst oft das, was nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit wahr iſt, für wahr nach ſeinen eigenen Geſetzen gelten. In jedem irrigen Urtheile muſs übrigens immer etwas Wahres liegen (L. 78.). Noch iſt zu bemerken, daſs die Aufdeckung und Auflöſung des Scheins ein weit gröſseres Verdienſt um die Wahrheit iſt, als die directe Widerlegung der Irrthümer ſelbſt (L. 81.).

Kant Logik, Einleitung, VII. S. 69. ff.

Wahrheit,

veritas, *verité*. S. Wahr und Kategorie, 24. b.

1. Empiriſche Wahrheit (*veritas empirica*, *verité empirique*), was nach Geſetzen der Sinnlichkeit und des Verſtandes zuſammen Wahrheit iſt, oder auch, die objective Gültigkeit der Erfahrungsurtheile, ſ. Erfahrungsurtheil.

2. Ewige Wahrheit (*veritas aeterna*, *verité éternelle*), eine ſolche Wahrheit, die nicht von der Erfahrung abhängt (welche zu irgend einer Zeit angeſtellt werden muſs), und alſo auf gar keine Zeitbedingung beſchränkt, d. i. *a priori* als Wahrheit erkennbar iſt (E. 94. f.); z. B. alle Cörper ſind ausgedehnt.

3. Nothwendige Wahrheit (*veritas neceſſaria*, *verité néceſſaire*), iſt ganz identiſch mit ewiger Wahrheit, es iſt nehmlich eine ſolche Wahrheit, deren Gegentheil gar nicht möglich iſt, weil ſie *a priori* als Wahrheit erkennbar iſt, folglich auch nicht, wie eine empiriſche Wahrheit von der Zeit abhängt (E. 94. f.).

4. Transſcendentale Wahrheit (*veritas*

tranſcendentalis, verité transcendentale), die allgemeine Beziehung auf mögliche Erfahrung (C. 185.); z. B. daſs alles, was geſchieht, eine Urſache haben muſs, iſt eine tranſcendentale Wahrheit, denn ohne ſie iſt keine Erfahrung und kein Erfahrungsgegenſtand möglich. Die tranſcendentale Wahrheit geht in der Vernunft vor aller empiriſchen Wahrheit, als einer der Gründe derſelben her, und macht ſie möglich (C. 185. M. I, 210.); man kann ſie auch durch: die objective Gültigkeit oder Realität der tranſſcendentalen Begriffe und Urtheile, erklären (C. 269.), ſ. Möglichkeit, 8. Die Sätze des Widerſpruchs und des Grundes ſind alſo nicht, wie Reuſch will (*Metaph.* §. 110.) Kriterien der tranſſcendentalen, ſondern bloſs der logiſchen Wahrheit. Die tranſſcendentale Wahrheit iſt nur durch Kritik des Erkenntniſsvermögens auszumachen.

Wahrnehmung,

Perception, *perceptio, perception.* S. Perception. Den Namen der Wahrnehmung führt das Bewuſstſeyn einer empiriſchen Anſchauung (E. 59.). Vorſtellung, Wahrnehmung und Gedanke ſind keinesweges Synonymen, ob ſie gleich ſonſt nicht ſelten als gleichbedeutend gebraucht werden. Die empiriſche Anſchauung iſt eine Vorſtellung, aber ich habe nur dann eine Wahrnehmung, wenn die Vorſtellung mit Bewuſstſeyn verknüpft iſt. Wir alle haben z. B., wenn wir den Mond anſehen, ſowohl wie Schröter, die empiriſche Anſchauung der Gegenſtände im Mond, die er für Kunſtwerke hält. Er aber hat durch ſeine Teleſkope die Wahrnehmung derſelben, und daſs er ſie für Kunſtwerke hält, ſind ſeine Gedanken darüber. Wir haben alſo nicht bloſs, wie Reuſch meint (*Metaph.* §. 317.), die Wahr-

nehmung äuſserer Gegenſtände, ſondern auch derer, die in der Seele ſind, oder der innern Anſchauungen, z. B. der Bilder der bloſsen Einbildungskraft.

2. Da nun das Empiriſche einer Anſchauung in der Empfindung beſteht, und dieſe das Bewuſstſeyn der Anſchauung möglich macht, ſo nennt Kant auch die mit Empfindung begleitete Vorſtellung ſelbſt Wahrnehmung (C. 147.). Wir haben allerdings die empiriſche Anſchauung der kleinern Gegenſtände auf dem Monde, wenn wir ihn anſehen. Allein die Lichtſtrahlen, die ſie uns zuſenden, wirken, ſo lange wir dieſe Strahlen nicht durch ein ſcharfes Teleskop mehr ausbreiten, eine Empfindung durch unſern Sinn des Geſichts, die zu viel enthält, als daſs wir ſie in Theilempfindungen zerlegen und ſo alle die empiriſchen Anſchauungen, die darin liegen, zum Bewuſstſeyn bringen könnten (A. 17.). Kant verſteht daher offenbar unter Wahrnehmung eine Vorſtellung, die mit einer ſolchen Empfindung begleitet iſt, welche zum Bewuſstſeyn der Vorſtellung zureicht, d. h. eine mit Bewuſstſeyn verknüpfte empiriſche Anſchauung.

3. So erklärt auch Schultz (Prüfung I, 93.) die Wahrnehmung durch: die mit Bewuſstſeyn verknüpfte Empfindungsvorſtellung; welches vorausſetzt, daſs wir Empfindungsvorſtellungen, d. i. empiriſche Anſchauungen haben können, die nicht mit Bewuſstſeyn verknüpft, und folglich keine Wahrnehmungen ſind. Empfindung iſt die Wirkung des Afficirtwerdens der Sinnlichkeit; eine Vorſtellung, die Empfindung enthält, heiſst empiriſch; bezieht ſich die Empfindung nicht auf das empfindende Subject, ſondern auf einen Gegenſtand, ſo heiſst die Vorſtellung empiriſche Anſchauung; iſt nun die Empfindung in derſelben, und

folglich auch die empiriſche Anſchauung mit Bewuſstſeyn verknüpft, ſo heiſst ſie Wahrnehmung (Schultz Prüfung, II, 277.).

4. Wir ſehen hieraus, daſs zu den Empfindungsvorſtellungen noch ein Act hinzukommen muſs, wenn ſie Wahrnehmungen werden ſollen. Dieſer Act iſt die Apprehenſion oder Auffaſſung der Empfindungsvorſtellung; der aber freilich der Spontaneität des Verſtandes auch möglich ſeyn muſs (A. 4.). Wenn man einem Kinde von vier Tagen einen glänzenden Gegenſtand vor die Augen hält, ſo erhält es gewiſs Empfindungsvorſtellungen. Allein es iſt dieſem Kinde noch nicht möglich, ſie aufzufaſſen. Sobald es aber dem glänzenden Gegenſtande mit den Augen zu folgen anhebt, ſo iſt der rohe Anfang des Auffaſſens da, die Spontaneität des Verſtandes hat ihren Anfang genommen, es entſtehen die erſten Wahrnehmungen, woraus zuletzt, wenn ſie vermittelſt des Verſtandes durch Merkmahle beſtimmt werden (ſ. Daſeyn, 12.), Erkenntniſs der Gegenſtände der Sinne, d. i. Erfahrung wird. S. Empfindung, 6. Erfahrung und Erſcheinung, 3.

5. Man kann die Wahrnehmung den zweiten Grad der Erkenntniſs nennen; dann iſt die Vorſtellung der erſte Grad derſelben, die Kenntniſs aber der dritte Grad. Die Kenntniſs beſteht nehmlich in der Vorſtellung der Einerleiheit oder Verſchiedenheit eines Dinges mit andern, durch Vergleichung derſelben. Erſt der vierte Grad iſt das eigentliche Erkennen, oder das Kennen mit Bewuſstſeyn. Die Thiere kennen auch Gegenſtände, aber ſie erkennen ſie nicht. Die folgenden drei Grade ſind das Verſtehen, das Einſehen und das Begreifen, d. i. das Erkennen durch den Verſtand, durch die Vernunft und ein ſolches Erkennen durch

die Vernunft, daſs es zu unſrer Abſicht hinreichend iſt (L. 96. f.).

Wahrnehmungsurtheil,

iudicium perceptivum, jugement de perception. Das Wahrnehmungsurtheil unterſcheidet ſich vom Erfahrungsurtheil dadurch, daſs es bloſs ſubjectiv iſt; dahingegen das Erfahrungsurtheil ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen iſt. Ein Urtheil aus bloſsen Wahrnehmungen ſagt die Vorſtellungen, als Wahrnehmungen, aus; z. B. ich nehme an einem Thurm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber darum noch nicht ſagen: er iſt roth; denn dieſes wäre ein Erfahrungsurtheil (L. 176. f.). S. Erfahrungsurtheil.

Wahrſagergabe,

Divinationsvermögen, *facultas divinatrix, faculté de deviner.* Unter dieſem Namen verſteht man die Gabe, das Künftige, den bekannten Erfahrungsgeſetzen entgegen oder widernatürlich, vorherzuſehen. Uneigentlich wird jede ſcharfſinnige Errathung des Künftigen Divination genannt, allein dieſs geſchieht nach Erfahrungsgeſetzen und iſt natürlich. Das eigentliche Divinationsvermögen aber iſt die Gabe der Eingebung einer von der Natur unterſchiedenen (alſo übernatürlichen) Urſache und eine Fähigkeit, die von dem Einfluſſe eines Gottes herzurühren ſcheint (A. 101.).

2. Wenn es von Jemand heiſst: er wahrſagt dieſes oder jenes Schickſal, ſo kann dieſes eine ganz natürliche Geſchicklichkeit anzeigen;

Digitized by Google

von dem aber, der hierin eine übernatürliche Einſicht vorgiebt, muſs es heiſsen, er wahrſagert, wie die Zigeuner von Hinduiſcher Abſtammung, die das Wahrſagen aus der Hand, Planetenleſen nennen. Hierher gehören die Aſtrologen und Schatzgräber, denen ſich auch die Goldmacher anſchlieſsen, über welche alle im Griechiſchen Alterthum die Pythia, zu unſerer Zeit aber der lumpigte ſibiriſche Schaman hervorragt. Die Wahrſagungen der Auſpizen und Haruſpizen der Römer hatten nicht ſowohl die Entdeckung des Verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem ſie ſich ihrer Religion gemäſs zu fügen hätten, zur Abſicht. Daſs die Poeten ſich auch für begeiſtert (oder beſeſſen) und für wahrſagend (*vates*) gehalten und in ihren dichteriſchen Anwandlungen (*furor poeticus*) ſich der Eingebungen berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden: daſs der Dichter den günſtigen Augenblick ſeiner ihn anwandelnden innern Sinnenſtimmung haſchen muſs, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von ſelbſt zuſtrömen; daher man dem Genie ſtets eine gewiſſe Doſis von Tollheit zugeſchrieben hat. Hierauf gründet ſich auch der Glaube an Orakelſprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichſam durch Eingebung getriebener) Dichter (*ſortes Virgilianae*) vermuthet wurden, ein dem Schatzkäſtlein der neuern Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung Sibylliniſcher Bücher, die den Römern das Staatsſchickſal vorherverkündigt haben ſollen und deren ſie durch übelangewandte Knickerei verluſtig geworden ſind (A. 101. ff.).

3. Alle Weiſſagungen oder eigentliche Divinationen, die ein unablenkbares Schickſal eines Volks vorherverkündigen, was doch von

ihm ſelbſt verſchuldet ſeyn ſoll, haben etwas Ungereimtes an ſich. Denn, weil das Volk dieſs Schickſal ſelbſt verſchuldet haben ſoll, ſo ſoll es durch ſeine freie Willkühr herbeigeführt werden, es ſoll ihm aber doch nicht entgehen können, und folglich iſt das Vorherwiſſen ihm unnütz, und ſo wird in dieſem unbedingten Verhängniſs (*abſolutum decretum*) ein Freiheitsmechanismus gedacht, wovon der Begriff ſich ſelbſt widerſpricht. Denn das Schickſal wird durch die freie Willkühr des Volks herbeigeführt, und müſste alſo ausbleiben, wenn das Volk anders handelte. Es kann aber nicht ausbleiben, weil dieſs Schickſal unablenkbar iſt, folglich auch das Volk nicht anders handeln konnte (A. 103.).

4. Das Aeuſserſte der Ungereimtheit im Wahrſagen iſt wohl dieſs, daſs ein Verrückter für einen Seher (unſichtbarer Dinge) gehalten wird; und der arme Seelenkranke (oder auch nur Epileptiſche) für einen Energumenen (Beſeſſenen) gilt, der bei den Griechen ein Mantis, deſſen Ausleger aber Prophet hieſs. Alle Thorheit muſs erſchöpft werden, um das Künftige, deſſen Vorausſehung uns ſo ſehr intereſſirt, mit Ueberſpringung aller durch Erfahrung dahin führender Stufen, in unſern Beſitz zu bringen (A. 103.).

5. Die Aſtronomie iſt die ſicherſte und in die gröſste Weite hinaus erſtreckte Wahrſagungswiſſenſchaft. Sie kündigt die Umwälzungen der Himmelscörper ins Unendliche vorher; aber das hat doch nicht hindern können, daſs ſich nicht bald eine Myſtik hinzugeſellt hätte, welche die Begebenheiten von gewiſſen Zahlen abhängig machen wollte, und ſo die Chronologie in eine Fabel verwandelte. Die Vernunft verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten abhängig zu machen (A. 103. f.); die Myſtik aber, die man der Aſtronomie zuſetzte, hat ins Wahrſagen gepfu-

Digitized by Google

ſchert, das heiſst, ohne Kenntniſs und Ehrlichkeit gewahrſagt (gewahrſagert) (F. 131.*)).

Kant Anthropologie. §. 26. C. S. 101. ff.

Deſſ. Streit der Facultäten, II. Abſchn. I. S. 131. *).

Wahrſcheinlichkeit,

probabilitas, probabilité. Erkenntniſs des Wahrſcheinlichen iſt Annäherung zur Gewiſsheit. Die Wahrſcheinlichkeit iſt ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen (ſ. Dialektik, 9.), die aber zu den zureichenden ein gröſseres Verhältniſs haben, als die Gründe des Gegentheils (L. 126.), ſ. Beweis, 3. c. Man muſs die Wahrſcheinlichkeit (*probabilitas*) nicht mit der Scheinbarkeit (*veriſimilitudo*) verwechſeln, ſ. Scheinbarkeit. Daſs Erdbeben und Vulcane durch ein unterirdiſches Feuer entſtehen, iſt wahrſcheinlich; denn man hat ſtets Feuer dabei wahrgenommen, und Lemery hat dieſe Erklärung durch ſeinen künſtlichen Vulcan und Werner durch viele Umſtände noch wahrſcheinlicher gemacht, auch laſſen ſich alle Phänomene der Vulcane und der mit ihnen offenbar verwandten Erdbeben daraus vollkommen hinreichend erklären. Daſs der Urſprung der thieriſchen Wärme in der Bewegung des Bluts und in dem dadurch entſtehenden Reiben zu finden ſei, iſt ſcheinbar, weil die Bewegung ſtets mehr Wärme erzeugt; allein es iſt nicht wahrſcheinlich, weil das Waſſer mit weit gröſserer Geſchwindigkeit und ſtärkerer Reibung als das Blut durch feſte Canäle getrieben wird, und ſich doch nicht erwärmt. Man hat viel von einer Logik der Wahrſcheinlichkeit (*logica probabilium*) geredet, allein dieſe iſt nicht möglich. Denn da ſich das Verhältniſs der

unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematiſch erwegen läſst: ſo helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeinen Regeln der Wahrſcheinlichkeit geben, auſser daſs der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, ſondern ein Grund der Einſtimmung ſeyn müſſe im Gegenſtande; imgleichen, daſs, wenn von zwei entgegengeſetzten Seiten in gleicher Menge und in gleichem Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit ſei. Was die Rechnung des Wahrſcheinlichen (*calculus probabilium*) in der Arithmetik betrifft, ſo enthält ſie nicht wahrſcheinliche, ſondern ganz gewiſſe Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewiſſer Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäſs zutreffen müſſen, ob dieſe gleich in Anſehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug beſtimmt iſt (Fr. 196.). Die Wahrſcheinlichkeit iſt eine bloſse Annäherung zur Gewiſsheit. Dieſes iſt nun insbeſondere auch der Fall mit den Hypotheſen, durch die wir nie zu einer apodiktiſchen Gewiſsheit, ſondern immer nur zu einem bald gröſsern bald geringern Grade der Wahrſcheinlichkeit in unſerm Erkenntniſſe gelangen können. Die Wahrſcheinlichkeit einer Hypotheſe kann wachſen und zu einem Analogon der Gewiſsheit ſich erheben. Müſſen wir aber bei einer Hypotheſe ſchon mehrere andere zu Hülfe nehmen, ſo verliert ſie dadurch ſehr viel von ihrer Wahrſcheinlichkeit; denn je mehr Folgen ſich aus einer Hypotheſe ableiten laſſen, um ſo wahrſcheinlicher iſt ſie (L. 126. ff.).

Kant Logik, Einleitung, X. S. 126. ff.

Wandelbares.

Das Wandelbare ſind die Accidenzen oder Beſtimmungen der Subſtanzen, weil ſie einem beſtändigen Wechſel unterworfen ſind, indem einige aufhören oder vergehen, andere anheben oder entſtehen. Man muſs es nicht mit dem Veränderlichen verwechſeln, denn das Veränderliche iſt die Subſtanz, deren Accidenzen oder Beſtimmungen wechſeln. Die Veränderung der Subſtanz beſteht in dem Wechſel der Accidenzen, welche um dieſes Wechſels willen wandelbar heiſsen. Dieſe Wandelbarkeit macht ihr Weſen aus, ſo wie die Beharrlichkeit das Weſen der Subſtanz (C. 231.).

Warnendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, 10.

Wechſel,

ſ. Accidenz, 5. Veränderung und Wandelbares.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie (Ermattung der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Zuſtand), und die Sinnenempfindung wird geſchwächt. Abwechſelung friſcht ſie auf; ſo wie eine in ebendemſelben Tone, es ſei geſchrieene oder mit gemäſsigter, aber gleichförmiger Stimme abgeleſene Predigt die ganze Gemeine in Schlaf bringt. Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben ſtärken das Gemüth; weil die verſchiedenen Organe der Empfindungen einander in ihrer Thätigkeit ablöſen. Sich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil

da ein Muskel (der Beine) mit dem andern in der Ruhe **wechſelt**, iſt leichter, als ſteif auf einer und derſelben Stelle ſtehen zu bleiben. Wenn das Reiſen bei **müſſigen** Leuten eine **Leere** (**Atonie**) zurückläſst, ſo iſt das die Folge von der **Monotonie** des häuslichen Lebens (A. 62. f.).

2. Die Natur hat es nun zwar ſchon ſelbſt ſo geordnet, daſs ſich zwiſchen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einſchleicht und ſo das Leben **intereſſant** macht. Aber abſichtlich ihn beizumiſchen und ſich wehe zu thun der **Abwechſelung** wegen, iſt abgeſchmackt; denn die **Beendigung** eines **angenehmen** Zuſtandes iſt nicht **Abwechſelung** (A. 65.).

Wechſelbegriffe,

conceptus reciproci, concepts reciproques. Begriffe, die einerlei **Sphäre haben** (L. 152.); z. B. die Definition und das Definitum müſſen **Wechſelbegriffe** ſeyn, weil die Definition weder **weiter** noch **enger** ſeyn darf, als ihr Definitum (L. 223.).

Wechſelwirkung,

ſ. **Gemeinſchaft, dynamiſche.**

Weg

in **Behandlung der moraliſchen Anlagen unſrer Natur.** Der **Weg**, den man in **Behandlung der Natur** eingeſchlagen hat, kann [illegible] Beiſpiel dienen, und Hoffnung zu [illegible] Erfolg geben. Bewunderung des

geſtirnten Himmels über uns und eben ſo des moraliſchen Geſetzes in uns und Achtung für ſie können uns zwar zur Nachforſchung reizen, aber ſie können den Mangel derſelben nicht erſetzen. Die Weltbetrachtung fing mit dem herrlichſten Anblick an und endigte mit der Sterndeutung; die Moral fing mit der edelſten Eigenſchaft der menſchlichen Natur an und endigte mit der Schwärmerei. Die Beurtheilung des Weltgebäudes bekam aber eine ganz andere Richtung und einen glücklichern Ausgang, als man anfing, nach einer wohlüberdachten Methode die Vernunft ihren Gang machen zu laſſen (*M. II.* 382.). Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei ſich äuſsernde Kräfte aufgelöſet, und mathematiſch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einſicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann, ſich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müſſen, fürchten darf (P. 290. f.).

2. So müſſen wir nun auch Beiſpiele der moraliſch-urtheilenden Vernunft nehmen, ſie in ihre Elementarbegriffe zergliedern, und eine Scheidung des Empiriſchen vom Rationalen vornehmen. Die römiſch-katholiſche Kirche hält es z. B. für verdienſtlich, aus Religioſität nicht ehelich zu werden (ins Kloſter zu gehen), und mehrere Philoſophen (Jakob, Benjamin Conſtant) haben behauptet, es gebe ein Recht, aus Menſchenliebe zu lügen (S. IV, 21.). Wenn man nun beide Urtheile in ihre Elementarbegriffe auflöſet, ſo findet ſich in dem erſtern, als moraliſcher Maxime, ein Widerſpruch; denn der Zweck des Geſchlechtstriebes iſt die Erhaltung der Art, wenn nun alle Menſchen ſich das Verdienſt des eheloſen Lebens erwerben wollten, wie dieſes nothwendig möglich ſeyn müſste, wenn ſie wollten, ſo würde die Art aus-

ſterben, das heiſst, eine auf dieſe Weiſe religiöſe Menſchenart iſt unmöglich. Nun beſteht aber die Religioſität in der Erfüllung der Pflicht aus Achtung für das Geſetz als den Willen Gottes, des Schöpfers der Menſchennatur. Die Erhaltung des Menſchengeſchlechts vermittelſt des Geſchlechtstriebes iſt aber der Wille Gottes nach phyſiſchen Geſetzen; folglich würde die Zerſtörung des Menſchengeſchlechts durch Unterdrückung des Geſchlechtstriebes nach moraliſchen Geſetzen, d. i. allgemeinen Regeln für Jeden, der einen freien Willen hat, dem Willen Gottes in der Natur widerſprechen. Es könnte alſo nur noch die wunderliche Vorſtellung übrig bleiben, daſs der Schöpfer eine Welt hervorgebracht habe, in der einige Menſchen nothwendig auf das Verdienſt der Eheloſigkeit Verzicht thun müſsten, damit andere ſich daſſelbe erwerben könnten. Die Selbſtüberwindung, die es alſo auch koſten mag, den Naturtrieb aus Liebe Gottes und Jeſu zu beſiegen, kann alſo zwar, in der Erfahrung, der Selbſtüberwindung aus Pflicht, wenn die Neigung zu etwas Geſetzwidrigen unterdrückt werden ſoll, analog ſeyn; ſelbſt der Geſinnung nach, indem man glaubt, etwas Gott wohlgefälliges zu thun, kann es moraliſch gut ſeyn; aber es liegt hier ein Irrthum im Urtheil des Verſtandes, über das, was vor Gott verdienſtlich iſt. Dies iſt der Fall mit allen drei Grundnaturtrieben des Menſchen, bei denen die römiſch-katholiſche Kirche durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe überhaupt die möglichſte Unterdrückung der aus den Grundnaturtrieben entſpringenden Naturbedürfniſſe mit der Pflicht der Unterdrückung der aus dieſen Trieben entſpringender geſetzwidrigen Neigungen verwechſelt, und ſo zur Unterdrückung

a. des Erhaltungstriebes das Faſten, beſonders aber im Trappiſtenorden die kärgliche und ſchlechte Koſt,

b. des Geſchlechtstriebes die Eheloſigkeit, z. B. der Geiſtlichen und im Mönchsleben, und

c. des Geſelligkeitstriebes, die freiwillige Einſamkeit im Mönchs- und Eremitenleben

erſonnen hat. Was das zweite angeführte Urtheil der moraliſch-urtheilenden Vernunft betrifft, ſo ſagt Conſtant: die Wahrheit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat; welches wohl heiſsen ſoll: welcher ein Recht zu fordern hat, daſs ihm der Andere die Wahrheit ſage. Es iſt alſo die Frage: ob ein Menſch in jedem andern Fall die Befugniſs habe, unwahrhaft zu ſeyn, wenn er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann; und: ob er nicht gar dazu verbunden ſei, um etwa eine Miſſethat zu verhüten. Wahrhaftigkeit in Ausſagen iſt formale Pflicht (d.i. eine ſolche, bei der, um zu erkennen, ob ſie Pflicht ſei, man nicht erſt auf den Inhalt oder die Folgen davon ſehen darf) des Menſchen gegen Jeden, es mag dem, der die Pflicht zu erfüllen hat, oder einem Andern daraus auch noch ſo groſser Nachtheil erwachſen. Freilich thue ich dem, welcher mich ungerechterweiſe zur Ausſage nöthigt, nicht Unrecht, wenn ich ſie verfälſche; allein ich thue daran überhaupt unrecht. Allein wenn die Falſchheit meiner Ausſage auch gleich keinem einzelnen Menſchen ſchadet, ſo ſchadet ſie doch der Menſchheit überhaupt, indem ſie dem Glauben an Ausſagen überhaupt Abbruch thut und die Rechtsquelle unbrauchbar macht. Die Wahrhaftigkeit iſt eine Pflicht, die als die Grundlage aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angeſehen werden muſs. Daher kann die Falſchheit in einer Ausſage, flöſſe ſie auch aus Menſchenliebe her, durch einen Zu-

Digitized by Google

fall ſogar ſtrafbar werden. Wer durch eine falſche Ausſage einen mit Mord Umgehenden an der That verhindern will, der iſt für alle ſeine aus der falſchen Ausſage entſpringenden Folgen verantwortlich; wer aber ſtrenge bei der Wahrheit geblieben iſt, dem kann, die Folge mag ſeyn, welche ſie wolle, die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben. Geſetzt der Mordſüchtige frage dich, ob ſein Feind im Hauſe ſei, und du antworteſt, nach deinem beſten Wiſſen oder ehrlicherweiſe, Ja: ſo kann der Mordſüchtige doch noch durch Andere an der That gehindert werden, oder ſein Feind kann, dir unbewuſst, ausgegangen ſeyn, und ſo der That entgehen; geſchieht aber die That, ſo kannſt du dafür, daſs du die Wahrheit geſagt haſt, nicht verantwortlich ſeyn. Antworteſt du aber, gegen dein beſſeres Wiſſen oder unehrlicher obwohl gutmüthigerweiſe, Nein, und der Mörder begegnet ſeinem Feinde im Weggehen, weil dieſer dir unbewuſst ausgegangen war, ſo kannſt du mit Recht als Urheber des Todes deſſelben angeklagt werden, weil er nicht wäre ermordet worden, wenn du die Wahrheit geſagt hätteſt und der Mörder über dem Nachſuchen im Hauſe ſeinen Feind würde verfehlt haben. Es iſt alſo ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuſchränkendes, Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu ſeyn. Der franzöſiſche Philoſoph ſchied demnach hier nicht gehörig das Empiriſche, den Schaden, den eine Handlung einem Andern thun kann, vom Rationalen, dem Unrecht, das er dadurch thut, entweder dem Andern ſelbſt, oder der Menſchheit überhaupt, und verwechſelte beides mit einander, wenn er behauptete, Kant gehe zu weit mit ſeiner Behauptung: daſs die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragt, ob unſer von ihm verfolgter Freund ſich nicht in unſer Haus geflüchtet habe, ein Verbrechen ſeyn würde. Es iſt Zufall, wenn die Wahrhaftigkeit der Ausſage dem Freunde ſchadet, nicht eine freie, d. i. eine ſolche That, welche zuge-

Digitized by Google

rechnet werden kann; der, welcher die Ausſage that, iſt nicht der Urheber des Schadens, ſondern dieſen verurſacht der Zufall. Jeder Menſch hat nicht allein ein Recht, ſondern ſogar die ſtrengſte Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Ausſagen, ſie mag nun ihm ſelbſt oder Andern ſchaden; aber kein Menſch hat ein Recht, von einem Andern zu fordern, daſs er ihm zum Vortheil eine falſche Ausſage thun ſolle, denn das würde ein aller Geſetzmäſsigkeit widerſtreitender Anſpruch ſeyn. Wahrheit iſt alſo kein Beſitzthum, auf welches dem Einen das Recht verwilligt; Andern aber verweigert werden könnte, ſo daſs es ein Grundſatz ſeyn könnte: die Wahrheit iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat; ſondern die Wahrhaftigkeit iſt unbedingte Pflicht, die in allen Verhältniſſen gilt (S. IV, 23. ff.). So führt Wiſſenſchaft zu dem, was Lehrern zur Richtſchnur dienen ſoll, um dem Publicum die Lehren zum Thun einleuchtend zu machen (*M. II*, 383. *P.* 291. *f.*).

Wegſehen,

abſehen, abſtrahiren, ſ. Abſondern. Die Menſchen ſind unglücklich, wenn ſie nicht abſtrahiren können. So könnte ein Freier eine gute Heurath machen, wenn er nur über eine Warze im Geſicht oder eine Zahnlücke ſeiner Geliebten wegſehen könnte. Es iſt nehmlich eine beſondere Unart unſers Attentionsvermögens, daſs wir gerade darauf unwillkührlich unſere Aufmerkſamkeit richten, was fehlerhaft an Andern iſt. Es iſt nicht allein billig, ſondern auch klüglich gehandelt, über das Uebel an Andern und in unſern eigenen Glücksumſtänden wegzuſehen, wenn nur das Hauptſächliche gut iſt; aber dieſe Gemüthsſtärk[illegible] Abſtrahiren kann nur durch Uebung erw[illegible]den [illegible] II.).

2. Um aus Vorſtellungen **Begriffe** zu machen, muſs man

a. **compariren;**

b. **reflectiren;** und

c. **abſtrahiren**

können. Dieſe drei **logiſchen** Operationen des **Verſtandes** ſind die weſentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Wenn ich z B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde ſehe, ſo **comparire** (vergleiche) ich zuvörderſt dieſe Gegenſtände unter einander, und bemerke, worin ſie von einander verſchieden ſind. Ich **reflectire** hiernächſt nur auf das, was ſie unter ſich gemein haben. Ich **abſtrahire** ſodann von der Gröſse, der Figur u. ſ. w. derſelben, d. i. von dem, worin ſie von einander verſchieden ſind und ſo bekomme ich einen **Begriff** vom **Baum** (L. 146.).

3. Die **Abſtraction** iſt nur die **negative** Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorſtellungen erzeugt werden können, denn durch ſie kommen gewiſſe Merkmahle nicht hinein in den Begriff; die **poſitive** iſt die **Comparation** und **Reflexion**. Es wird alſo durchs **Abſtrahiren** kein Begriff erzeugt, ſondern es werden dadurch nur Merkmahle von dem Begriff abgehalten; die **Abſtraction** vollendet den Begriff nur, indem ſie ihn in ſeine beſtimmten Grenzen einſchlieſst. Durch die Abſtraction wird der Begriff der Gröſse, der Figur, u. ſ. w. beſtimmter Bäume, aus dem Begriff des **Baums** ausgeſchloſſen und dieſer Begriff dadurch begrenzt (L. 147.).

Kant Logik, §. 6. S. 145. ff.

Digitized by Google

Weh,

ſ. Böſes, 4, ſ. und Uebel.

Weinen,

flere, plorare, lacrymari, pleurer. Das Weinen iſt, wie das Lachen, ein Affect, durch welchen die Natur die Geſundheit mechaniſch befördert. Es iſt ein mit Schluchzen geſchehendes (convulſiviſches) Einathmen, das mit einem Thränenguſs verbunden iſt (A. 221.); oder die ſchmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal, oder mit andern Menſchen, wegen einer von ihnen erlittenen Beleidigung; die letztere Empfindung iſt Wehmuth (A. 210.).

2. Das Weinen iſt ein ſchmerzlinderndes Mittel, eine Vorſorge der Natur für die Geſundheit, und eine Wittwe, welche die Ergieſsung der Thränen nicht gehindert wiſſen will, ſorgt, ohne es zu wiſſen oder eigentlich zu wollen, für ihre Geſundheit. Ein Zorn würde dieſen Erguſs bald hemmen; obwohl nicht immer Wehmuth, ſondern auch Zorn Weiber und Kinder in Thränen ſetzen kann. Denn das Gefühl ſeiner Ohnmacht gegen ein Uebel, bei einem ſtarken Affect (es ſei des Zorns oder der Traurigkeit), ruft die äuſsern natürlichen Zeichen zum Beiſtande auf. Dieſer Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geſchlechts darf den theilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Thräne im Auge rühren; weil er im erſtern Fall ſich an ſeinem eignen Geſchlecht vergreifen und ſo mit ſeiner Weiblichkeit dem ſchwächern Geſchlecht nicht zum Schutz dienen, im zweiten aber gegen das andere Geſchlecht nicht die Theil-

Digitized by Google

nehmung beweiſen würde, welche ihm ſeine Männlichkeit zur Pflicht macht, nehmlich dieſes in Schutz zu nehmen (A. 221. f.). Lachen iſt nehmlich männlich, weinen dagegen weiblich (beim Manne weibiſch), und nur die Anwandlung zu Thränen und zwar aus groſsmüthiger Theilnehmung am Leiden Andrer, kann dem Mann verziehen werden, dem die Thräne im Auge glänzt, ohne ſie in Tropfen fallen zu laſſen, noch weniger ſie mit Schluchzen zu begleiten und ſo eine widerwärtige Muſik zu machen (A. 210.).

3. Die jungen Leute lieben das tragiſche Schauſpiel mehr, und führen dieſes lieber auf (wenn ſie ihren Aeltern etwa ein Feſt geben wollen); Alte aber lieben das Komiſche, bis zum Burlesken; die Urſache des erſtern iſt zum Theil eben dieſelbe, als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen; vermuthlich durch einen Inſtinct der Natur, um ihre Kräfte zu verſuchen. Ueberdem bleibt bei dem Leichtſinn der Jugend keine Schwermuth übrig, ſondern nur eine angenehme Müdigkeit. Dagegen verwiſcht ſich bei Alten dieſer Eindruck nicht ſo leicht und ſie können die Stimmung zum Frohſinn nicht ſo leicht wieder in ſich hervorbringen; ein Harlekin hingegen bewirkt durch ſeine Einfälle eine wohlthätige Erſchütterung ihres Zwergfelles und der Eingeweide (A. 222.).

4. Ein Acteur, der ſelbſt kalt iſt, kann durch einen affectirten (gekünſtelten) Affect oft mehr rühren, als durch den wahren. Ein ernſtlich Verliebter iſt in Gegenwart ſeiner Geliebten verlegen. Wer aber bloſs den Verliebten macht und ſonſt Talent hat, kann den Schein des Liebenden ſehr natürlich hervorbringen (A. 224.).

5. Auch bei dem Lachen geſchieht eine ſtoſsweiſe (gleichſam convulſiviſch) Ausathmung der

Digitized by Google

Luft, welche durch die heilſame Bewegung des Zwergfelſs das Gefühl der Lebenskraft ſtärkt und ſie, wie das Weinen, durch Ergieſsungen von einem Hinderniſs befreiet (man kann nehmlich auch bis zu Thränen lachen, wenn man bis zur Erſchöpfung lacht). Es iſt eine Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören (A. 210. 220.), ſ. Gedankenſpiel, 6. f.

Kant Anthropologie, §. 69. S. 219. ff.

Weiſer,

σοφος, *ſapiens*, *ſage*. Die Stoiker gaben dieſen Namen dem Menſchen, in ſo fern er ein moraliſches Vermögen und die Tugend völlig erreicht habe. Sie ſtellten ſich nehmlich vor, der Menſch könne das oberſte praktiſche Princip ſeines Strebens, die Tugend, in dem Grade, welcher für das reine Geſetz erforderlich iſt, in dieſem Leben völlig erreichen. Sie ſpannten alſo das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hoch, und nahmen etwas an, das aller Menſchenkenntniſs widerſpricht. Zugleich machten ſie dieſen ihren Weiſen, gleich einer Gottheit, im Bewuſstſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon, in Abſicht auf ſeine Zufriedenheit, von der Natur ganz unabhängig. Sie ſetzten ihn zwar den Uebeln des Lebens aus, aber ſie unterwarfen ihn denſelben nicht; denn da ſie ihn als frei vom Böſen darſtellten, ſo ſetzten ſie die Glückſeligkeit deſſelben bloſs im Handeln und der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth, und alſo im Bewuſstſeyn der ſittlichen Denkungsart. Sie hatten alſo wohl darin recht, daſs ſie die Tugend zum höchſten Gut des Menſchen machten, aber ſie irrten ſich darin, daſs ſie die Glückſeligkeit gar nicht für ein beſonderes Beſtandſtück des höchſten Guts und für einen

beſonderen Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens wollten gelten laſſen (P. 228. f.).

2. Eine Beſchreibung dieſes Weiſen findet man beim Lipſius (*Manuduct. ad ſtoicam philoſoph. L. II. Diſſ. VIII.* et. *IX.*); unter den neuern in Tiedemanns Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie (3. Theil, 1. Hauptſt. S. 156. ff.). Die Tugendlehre enthält ein aus dem ſittlichen kategoriſchen Imperativ richtig geſchloſſenes Bewuſstſeyn des Vermögens, über ſeine dem Geſetz widerſpenſtige Neigungen Meiſter zu werden; ſo daſs die menſchliche Moralität in ihrer höchſten Stufe doch nichts mehr als Tugend ſeyn kann, ſelbſt wenn ſie ganz rein wäre. Die Tugend iſt rein (lauter), heiſst, ſie iſt völlig frei vom Einfluſſe aller andern Triebfedern, als der der Pflicht. Der Weiſe des Stoikers iſt nun ein Menſch im Beſitz dieſer Tugend, oder vielmehr die dichteriſch perſonificirte Tugend ſelbſt (dem man ſich aber nur ſtets annähern kann) (T. 9.).

Weisheit,

ſapientia, ſageſſe. Eine Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke (C. 385.). Sie iſt eine Idee, das heiſst ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Aber ſie iſt eine Idee der praktiſchen Vernunft, d. i. eine ſolche, die jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil, *in concreto* gegeben werden kann. Eine ſolche praktiſche Idee iſt ſogar die unentbehrliche Bedingung jedes praktiſchen Gebrauchs der Vernunft; obwohl ihre Ausübung jederzeit begrenzt und mangelhaft iſt, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen, alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Da nun die reine Vernunft ſogar in einer ſolchen Idee Cauſalität hat,

das wirklich hervorzubringen, was dieſe Idee enthält, ſo iſt es nichts geringſchätziges, daſs die Weisheit eine Idee iſt (C. 385.). S. Gut, höchſtes, 3. und Kunſtweisheit 2. f.

2. Die Weisheit der Stoiker iſt von der Heiligkeit der Chriſten objectiv nicht unterſchieden, ſ. Chriſtenthum, III, 1. Zwiſchen beiden iſt nur der ſubjective Unterſchied, daſs der Chriſt ſich die Heiligkeit als etwas denkt, wonach er nur trachten kann; der Stoiker aber die Weisheit als etwas vorſtellt, was er ganz vollendet wirklich machen kann. Die Weisheit des Stoikers iſt alſo eine Eigenſchaft, die er dem Menſchen andichtet, die aber nirgends *in concreto* vollſtändig zu finden iſt. Plutarch ſagt daher ſchon von dem ſtoiſchen Weiſen: ἐϛι δε οὕτως οὐδαμου γης, οὐδε γεγονεν (er iſt und war nirgends); und Cicero: *Stoici eam ſapientiam interpretantur, quam adhuc nemo mortalis eſt conſecutus* (die Stoiker erklären die Weisheit ſo, daſs ſie noch kein Sterblicher erreicht hat); und: *quis ſapiens ſit aut fuerit, nec ipſos Stoicos ſolere dicere* (auch ſelbſt die Stoiker pflegen nie zu ſagen: wer ein Weiſer ſei oder geweſen ſei): Der Ausdruck Tugend könnte vielleicht beſſer das Charakteriſche dieſer Schule bezeichnen (P. 21. *) f.).

3. Die Weisheit, ſo wie ſie in 1: erklärt worden iſt, kann nun theoretiſch oder praktiſch betrachtet werden. In theoretiſcher Rückſicht iſt ſie die Erkenntniſs des höchſten Guts; in praktiſcher, die Angemeſſenheit des Willens zum höchſten Gut. Alle mögliche Zwecke vereinigen ſich nehmlich in der Idee vom Endzweck. Dieſer giebt alſo allen Zwecken nothwendige Einheit. Der Endzweck aller Zwecke iſt aber das höchſte Gut, welches als Endzweck der theoretiſchen Vernunft vollkommen erkannt, und [illegible]

zweck der praktiſchen Vernunft vollkommen gewollt wird; eine Vernunft alſo, welche dieſe Erkenntniſs und dieſen Willen hat, beſitzt die Eigenſchaft der Weisheit (P. 235.). S. Menſchenverſtand, 2. Dieſe Weisheit wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht ſichtbarlich entgegen zu handeln, iſt das, was man etwa menſchliche Weisheit nennen könnte (S. III, 509.).

4. Wir ſehen hieraus, daſs die Tugend die eigentliche, nehmlich praktiſche Weisheit genannt werden kann; woraus denn folgt, daſs das richtig iſt, was in 2 geſagt wurde, daſs die Weisheit der Stoiker die praktiſche iſt und Tugend heiſsen ſollte. Denn dieſe praktiſche Weisheit macht, daſs derjenige Menſch, welcher ihr nachtrachtet, den Endzweck des Daſeyns der Menſchen zum Endzweck ſeines Willens macht, ſ. Tugend, 5. (T. 46. f.). Die Vernunft, welche lehrt, das Moraliſchgeſetzwidrige auszurotten, noch mehr aber wenn ſie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der menſchlichen Weisheit (R. 70.). Zur theoretiſchen Weisheit gehört Einfalt, im Gegenſatz der Künſtelei, dieſe Einfalt, von der man ſagt: vollkommene Kunſt wird wieder zur Natur; und zu der man nur ſpät gelangt. Dieſe Einfalt iſt ein Vermögen, durch Erſparung der Mittel, d. i. ohne Umſchweif, zu eben demſelben Zweck zu gelangen. Der dieſe Gabe hat, der Weiſe, iſt, bei ſeiner Einfalt, gar nicht einfältig, d. i. kein ſolcher, welchem man nichts beibringen kann, oder der zum Lernen unfähig iſt (A. 137.).

5. Es giebt dreierlei Arten von Lehrern, die alle zu unſrer Vollkommenheit beitragen; der eine macht uns geſchickt, der andre klug, der dritte weiſe. Die letzte Stufe, die Weis-

Digitized by Google

heit, iſt gewiſs die vollkommenſte, wird aber nie erreicht. Die Geſchicklichkeit iſt auf Sachen, die Klugheit auf Menſchen, die Weisheit auf die Moralität gerichtet (Mnſcrpt.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. I. Buch. II. Abſchn. S. 385.

Weisheitslehre,

ſ. Gut, höchſtes, 3.

Welt,

κοσμος, mundus, monde. S. Einfache, 8. Dieſen Namen führt das Ganze, das kein Theil iſt (S. III, § 1.). Unter einem Ganzen werden viele Dinge verſtanden, die vermittelſt einer Verknüpfung Eins ausmachen. Der Begriff der Welt, in ſeiner völligen Ausdehnung genommen, muſs alles, was wirklich iſt, in ſich begreifen, und ein Einziges vorſtellen. Es kann daher nicht mehrere Dinge geben, die, wenn ſie mit denen zuſammengenommen werden, welche unter dem Begriff der Welt enthalten ſind, noch ein gröſseres Ganzes ausmachen ſollten, ſondern dieſer Begriff muſs alles erſchöpfen, und daher ein ſolches Ganzes ſeyn, das nicht ein Theil eines gröſsern Ganzen iſt. In dieſem Begriff von der Welt, zu dem wir durch die reine Vernunft gelangen, ſind folgende Puncte zu bemerken:

a. Die Materie (im transſcendentalen Sinn), d. i. die gegebenen Theile, unter welchen die Verknüpfung ſtatt findet, welche ſie in ein Ganzes verwandelt, welche Subſtanzen ſeyn müſſen. Denn Niemand wird die Accidenzen als Theile

zur Welt, ſondern als Beſtimmungen zum Zuſtand, rechnen.

b. Die Form, oder die Verknüpfung ſelbſt, welche die mannigfaltigen Stücke zu einem Einzigen macht, und in der Coordination der Subſtanzen beſteht; denn nur das Coordinirte ſteht im Verhältniſs zu einander, wie Theile zum Ganzen; es iſt allein wechſelſeitig und deutet auf Gegenſtände von gleicher Beſtimmung (*relatio reciproca et homonyma*), ſo, daſs ein jedes Correlat das andere beſchränkt und zugleich von ihm beſchränkt wird; auch wird dieſe Coordination als real und objectiv gedacht, nicht als ideal und ſubjectiv (auf bloſser Willkühr des Subjects beruhend). Und dieſe weſentliche Form der Welt iſt ewig und unveränderlich und keinem Wechſel unterworfen, und zwar vorerſt aus einem logiſchen Grunde: weil jede Veränderung Identität des Subjects verausſetzt, während die Beſtimmungen einander ſuccediren. Denn zur Identität des Ganzen reicht die Identität der Theile nicht hin, ſondern es wird dazu Identität der charakteriſtiſchen Zuſammenſetzung erfordert. Vorzüglich aber ergiebt ſich eben das aus einem realen Grunde: denn die Natur der Welt iſt von ſich ſelbſt unveränderlich, und es giebt daher in derſelben eine zu ihrer Natur gehörige beſtändige und unveränderliche Form, welche das fortdauernde Princip jeder zufälligen und vorübergehenden Form iſt, die zum Zuſtande der Welt gehört.

c. Die gröſste Vollſtändigkeit (*univerſitas*) eines Ganzen, die in der abſoluten Allheit der Theile beſteht. Dieſe Beſtimmung iſt darum nothwendig, weil ſie es eigentlich iſt, wodurch das Ganze einer Welt von jedem andern Ganzen unterſchieden wird, in welchem zwar Form und Materie gleichfalls vorhanden ſind, dem aber,

da die Materie nicht alles Wirkliche, ſondern nur einiges davon in ſich begreift, der Name eines Ganzen nur beziehungsweiſe zukömmt. Hingegen beſtehet die Materie des Weltganzen in allem, was wirklich iſt, es giebt folglich keine Materie mehr, die noch zu dieſer hinzugenommen werden kann, um in der Verbindung ein noch gröſseres Ganze auszumachen. Und daher wird dem Begriff einer Welt die reelle Totalität (Allheit) im höchſten Grade zukommen müſſen. Zu dieſem Begriff reicht es ſchon hin, daſs ein Coordinirtes, als zu Einem gehörig, gedacht werde. (S. III, §. 2. Herz Betrachtungen, S. 19. f. u. 23. ff.).

2. Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen, und deren Bedeutung daher beſtimmt und von einander abgegrenzt werden muſs. Der Ausdruck Welt bedeutet: das mathematiſche Ganze aller Erſcheinungen und die Totalität ihrer Syntheſis, im Groſsen ſowohl als im Kleinen, d. i. ſowohl in dem Fortſchritt derſelben durch Zuſammenſetzung, als durch Theilung (C. 446.). Eben dieſe Welt wird aber Natur genannt, ſofern ſie als ein dynamiſches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raum oder in der Zeit, um ſie als eine Gröſse zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im Daſeyn der Erſcheinungen ſieht, ſ. Natur, 6. (C. 446, ſ. M. I, 499.).

3. Gäbe es mehrere erſte Urſachen mit ihren Wirkungen, ſo wären ihre Producte Welten und nicht Eine Welt. Wenn es wirklich mehrere Welten auſser einander giebt, die nicht mit einander in irgend einer Gemeinſchaft ſtehen, ſo giebt es mehrere erſte und nothwendige Urſachen. Mehrere wirklich verſchiedene Welten alſo ſind durch ihren Begriff an ſich nicht unmöglich (wie Wolf vermittelſt des

Digitized by Google

Begriffs vom Inbegriff oder Vielem, das er zu einem Ganzen, als ſolchen, für ausreichend hielt, unrichtig ſchloſs), ſondern nur bedingt (nehmlich, wenn es von Allem nur Eine nothwendige Urſache giebt) (S. III, §. 21.).

4. Der Begriff der Welt iſt demnach eine Idee, d.h. ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Aber ſie iſt eine Idee der theoretiſchen Vernunft, d. i. eine ſolche, die bloſs regulativ iſt oder dazu dient, den forſchenden Verſtand zu leiten und ihm ein ideales Ziel vorzuhalten, oder ihn zu erinnern, daſs er mit ſeinen Forſchungen nirgends bis an das Ende eines abſoluten Ganzen gekommen ſei.

5. Der zu Anfang gegebene Begriff von der Welt iſt transſcendental. Er enthält nehmlich bloſs ſolche Merkmahle, die aus dem reinen Verſtande entſpringen, und bis zum Abſoluten geſteigert ſind. Denn das Ganze oder die Allheit, die Theile oder die Vielheit, ſind Verſtandesbegriffe. Man kann ihn transſcendental auch ſo erklären: die Welt iſt die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge (C. 447.). In dieſer Erklärung ſind lauter Verſtandesbegriffe, bis auf den Begriff des abſoluten, welcher eben den ganzen Begriff der Welt zu einem Vernunftbegriff oder einer Idee macht.

6. Die metaphyſiſche Erklärung der Welt hingegen iſt, daſs ſie ſei: der Inbegriff aller Erſcheinungen, ſ. Freiheit, 6., Kosmologie und Univerſum.

7. Im populären Sprachgebrauch ſagt man: ein Menſch hat Welt, wenn er das, was er

Digitized by Google

weiſs, ſo wenig es auch ſeyn mag, gut anbringen kann. Ein Mann kann ſehr gelehrt ſeyn, hat er aber keine Weltkenntniſs, ſo kann er von ſeiner Gelehrſamkeit keinen vortheilhaften Gebrauch machen. Ein Menſch kennt die Welt, heiſst in der populären Sprache, er kennt die Menſchen in allerlei Ständen. Um in dieſer Bedeutung die Welt kennen zu lernen, geht der eine auf Reiſen, der Andere geht nur aus ſeinem Familienumgang heraus, und erweitert ſeinen Umgang bis zu dem Theil der menſchlichen Geſellſchaft, der am meiſten cultivirt iſt, d. i. zum vornehmen Theil (Mnſcrpt.).

8. Intelligibele Welt, Verſtandeswelt, ſ. Noumen, 3. ff.

9. Moraliſche Welt, Reich der Gnaden, Reich Gottes (*regnum gratiae, regne de la grace*). S. Moraliſch. Dieſe moraliſche Welt wird in ſo fern blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken), und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität in derſelben (Schwäche oder Unlauterkeit der menſchlichen Natur) abſtrahirt wird. In ſo fern iſt ſie alſo eine bloſse, aber doch praktiſche Idee, die wirklich ihren Einfluſs auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll, um ſie dieſer Idee ſoviel als möglich gemäſs zu machen. Die Idee einer moraliſchen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn ſie auf einen Gegenſtand einer intelligibeln Anſchauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), ſondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenſtand der reinen Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauch, und ein *corpus myſticum* (vereinigte Geſellſchaft) der vernünftigen Weſen in ihr, in ſo fern deren freie Willkühr unter moraliſchen Geſetzen, ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit jedes Andern Freiheit durchgängige

ſyſtematiſche Einheit an ſich hat (C. 836.), ſ. Ideal des höchſten Guts und Reich, 3. ff.

10. Senſibele Welt, Sinnenwelt, Sinnliche Welt, ſ. Senſitiv und Natur, 11.

11. Sinnenwelt, ſ. Welt, ſenſibele.

12. Sinnliche Welt, ſ. Welt, ſenſibele. Garve (Ethik des Ariſtoteles, 1. B. S. 354. ff. 2.) meint: die Abſonderung, welche Kant zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt macht, ſei willkührlich und unbewieſen. Dieſe Trennung iſt, wie Garve ſelbſt ſagt, nicht zuerſt von Kant begonnen worden; andere Philoſophen hatten ſie längſt vor ihm gemacht, aber er hat ſie am weiteſten getrieben. Wodurch ſich bei Kant der Begriff von einer überſinnlichen Welt völlig ausgebildet zu haben ſcheint, iſt, nach Garvens ganz richtigem Urtheil, ſein theoretiſches Syſtem von dem Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Dingen an ſich, die er aber nicht, wie Garve meint, als wirklich vorhanden annimmt. Garve drückt ſich ſehr ſchief aus, wenn er ſagt: an die Stelle der Dinge an ſich ſetzt Kant neue Objecte, welche ſich die Sinnlichkeit, vereinigt mit dem Verſtande, durch die Anſchauungen *a priori* der erſtern, und durch die Kategorien des letztern (er hat vergeſſen, was die Hauptſache iſt, und aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff) ſelbſt ſchafft, welche er Erſcheinungen nennt (man ſehe den Art. Erſcheinung, zur Berichtigung dieſer Garveſchen Vorſtellung, nach), da ſie ſowohl den Inhalt unſrer Erfahrungen, als den Gegenſtand und Endzweck (ſoll wohl heiſsen Zweck, denn ſonſt hätte er vergeſſen, daſs das oberſte Element des Endzwecks unſers Daſeyns die Moralität, und das zweite Element, als Endzweck, nur in einer überſinnlichen Welt, in der wir uns auch die Seligkeit Gottes denken müſſen, realiſirt werden kann)

unſers Denkens ausmachen. Durch dieſe künſtliche (eigentlich einzig richtige und folglich natürliche) Theorie, fährt Garve fort, ſind in der That in ſeinem Syſtem zwei Welten entſtanden: eine uns gänzlich unbekannte, die Welt der Dinge an ſich; und eine andere, das einzige Feld unſrer Erkenntniſſe, die Welt der Erſcheinungen. Da nun dieſer Unterſchied einmal gemacht (aber nicht willkührlich und unbewieſen, man ſehe: Erſcheinung, Anſchauung, Raum, Kategorie u. ſ. w.), und es ihm dadurch ſo leicht war, Dinge, welche in dieſer Welt unerklärlich ſind, dadurch zu erklären, daſs er ſie in die Region der Dinge an ſich und in dieſe uns ganz unbekannte, aber doch nicht minder (nehmlich moraliſch und zwar zum Handeln, nicht zum Erkennen derſelben,) gewiſs vorhandene Welt hinüberſetzt, — wie er dieſs mit der Freiheit (ſ. Freiheit) und dem Charakter des Menſchen, als eines freien Weſens (Noumens), gehan hat, — da er hierdurch zugleich die Gelegenheit erhielt, ſeine Begriffe von Sittlichkeit, und ſeine Theorie von der Tugend zu beſtätigen: ſo machte er jenen uralten theologiſchen, zum Theil ſcholaſtiſchen, Begriff von den zwei Welten zu dem ſeinigen, und beinahe zu dem Begriff ſeines Zeitalters. Dadurch, fährt Garve fort, wurde nun ganz natürlich alle Rückſicht des ſittlichen und guten Menſchen, der als ſolcher in das Reich des Ueberſinnlichen gehört, auf das Wohlſeyn und die Glückſeligkeit, welche (doch wohl nicht ganz) zu Gegenſtänden der ſinnlichen Welt gehören, und alle Rückſicht der geſetzgebenden Vernunft auf Erfahrungen unmöglich (doch ebenfalls wohl nicht ganz, denn die Tugend ſoll ja in der Sinnenwelt ausgeübt werden). Sein Syſtem wurde gleichſam gerundet und von allen Seiten geſchloſſen; aber, fragt Garve, wurde es dadurch feſter und gewiſſer, ſo lange jener Grundunterſchied des Sinnlichen und Ueberſinnlichen ſelbſt unerwieſen

blieb? Man ſieht, Garve hat die transſcendentale Aeſthetik nicht gehörig durchdacht (ſ. Aeſthetik).

Kant de mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma et principiis, §. 1. *ſq. et* 21.

Deſſ. Crit. der reinen Vernunft, Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 446. f. — Methl. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 836.

Weltanfang,

principium mundi, commencement du monde. Wenn man ſich das abſolut Unbedingte in Anſehung der verfloſſenen Zeit als einen Theil der Zeitreihe, dem die übrigen Theile der verfloſſenen Zeit, als Glieder dieſer Reihe, untergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner andern Bedingung ſteht, denkt; ſo nennt man dieſes Erſte der Zeitreihe den Weltanfang (C. 446.). Dieſer Begriff iſt alſo eine Idee, und zwar eine kosmologiſche Idee, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſer Begriff auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen, in ſo fern ſie in der Zeit ſind, gerichtet iſt. Das Wort Welt bedeutet aber auch, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge, und auch in dieſer Rückſicht iſt der Begriff des Weltanfangs als Bedingung der Vollſtändigkeit oder Totalität der Syntheſis (wiewohl nur eigentlich im Regreſſus der Bedingungen) eine kosmologiſche Idee (C. 446. f.).

2. Dieſer Begriff des Weltanfangs iſt aber, je nachdem man ihn bejahet oder verneint, wie alle Weltbegriffe, für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groſs oder zu klein. Geſetzt nehmlich, die Welt habe keinen An-

fang, ſo wird alſo der Weltanfang verneint, dann iſt aber eine ſolche Welt, von der der Anfang verneint wird, für unſern Verſtandesbegriff zu groſs. Denn dieſer Begriff, welcher dann in einem ſucceſſiven Regreſſus beſteht, kann die ganze verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen, eben weil ſie ohne Anfang ſeyn muſs. Geſetzt aber, die Welt habe einen Anfang, ſo wird alſo der Weltanfang bejahet; dann iſt ſie aber für unſern Verſtandesbegriff in dem nothwendigen empiriſchen Regreſſus zu klein. Denn ich frage alsdann: was war denn vorher, ehe die Welt anfing, und warum fing ſie nicht früher an (C. 514. M. I, 584.)?

Weltbaumeiſter,

architectus mundi, architecte du monde. Eine Urſache der Welt, die bloſs den Grund der Zweckmäſsigkeit und Wohlgereimtheit der Form, d. i. der Accidenzen der Welt enthält. Ein ſolcher Baumeiſter der Welt könnte durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt ſeyn. Hingegen heiſst die Urſache der Welt Weltſchöpfer, wenn ſie auch den Grund des Daſeyns der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt, enthält. Der Idee eines Weltſchöpfers iſt alſo alles unterworfen (C. 655.).

Weltbegriff,

kosmologiſcher Begriff, kosmologiſche Idee, Weltidee, *conceptus cosmologicus, idea cosmologica, conceptus cosmicus, concept ou idée cosmologique.* Kant nennt alle transſcendentalen Ideen, ſofern ſie die abſolute Totalität in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe;

theils wegen eben dieſer unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, theils weil ſie lediglich auf die Syntheſis der Erſcheinungen gehen. Sie geben eine vermeinte reine (rationale) Kosmologie, welche alſo ebenfalls eine Idee iſt (C. 434. f. M. I, 487.).

2. Um nun dieſe Weltbegriffe mit ſyſtematiſcher Präciſion aufzählen zu können, müſſen wir

a. bemerken, daſs nur der Verſtand es ſei, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen können, daſs die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfalls nur den Verſtandesbegriff frei mache von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung. Dieſes geſchieht dadurch, daſs ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieſes nach dem Grundſatze: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben. Es werden alſo erſtlich dieſe Weltbegriffe eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien ſeyn, und ſich in eine nach den Titeln derſelben angeordnete Tafel bringen laſſen;

b. aber werden doch auch nicht alle Kategorien [illegible] taugen, ſondern nur diejenigen, in [illegible] theſis eine Reihe ausmacht, und [illegible] geordneten (nicht bei-

Digitized by Google

geordneten) Bedingungen zu einem Bedingten (M. I, 488.).

3. Die abſolute Totalität der Bedingungen wird aber von der Vernunft nur in ſo fern gefordert, als ſie die aufſteigende Reihe der Bedingungen zu einem Bedingten angeht. So denkt man ſich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit auch als gegeben (wenn gleich nicht durch uns beſtimmbar). Was aber die künftige betrifft, ſo iſt es ganz gleichgültig, wie wir es mit ihr halten wollen. Es ſei die Reihe: ... *i*, *k*, *l*, *m*, *n*, *o*, *p*, *q*, *r* ..... worin *n* als bedingt in Anſehung *m*, aber zugleich als Bedingung von *o* gegeben iſt; ſo muſs ich: *m*, *l*, *k*, *i* .... vorausſetzen, um *n* als gegeben anzuſehen, und *n* iſt nach der Vernunft nur vermittelſt jener Reihe (der Totalität der Bedingungen) möglich, ſeine Möglichkeit beruhet aber nicht auf der Reihe der ihm folgenden Glieder *o*, *p*, *q*, *r*, ... die daher auch nicht als gegeben, ſondern nur als zu geben möglich angeſehen werden kann (C. 437. M. I, 489.). S. Syntheſis, progreſſive und regreſſive.

4. Hier zeigt ſich nun der Nutzen eines Syſtems der Kategorien ſo deutlich und unverkennbar, daſs, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer deſſelben gäbe, dieſer allein ihre Unentbehrlichkeit im Syſtem beweiſen würde. Es ſind ſolcher transſcendenten Ideen nicht mehr als vier, ſo viel als Claſſen der Kategorien; in jeder derſelben aber gehen ſie nur auf die abſolute Vollſtändigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (Pr. 143.). Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der Weltbegriffe einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwei urſprünglichen Quanta aller unſrer Anſchauung Zeit [illegible] Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe [illegible] Bedingun[illegible] Reihen), und [illegible] in [illegible]

einer gegebenen Gegenwart, die vorhergehenden Zeitglieder (*antecedentia*) als Bedingungen (das Vergangene) von den nachfolgenden (*conſequentibus*, dem Künftigen) *a priori* zu unterſcheiden. Folglich geht der Weltbegriff oder die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſammt zugleich ſind. Den gegenwärtigen Zeitpunct konnte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt anſehen. Aber da die Theile des Raums einander nicht untergeordnet, ſondern beigeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und der Raum macht nicht an ſich ſelbſt eine Reihe aus. Allein die Syntheſis der Apprehenſion der mannigfaltigen Theile des Raums iſt doch ſucceſſiv und enthält eine Reihe. Der Weltbegriff in Anſehung dieſer Zeit- und Raumesreihen heiſst die Weltgrenze und kann in Anſehung der Zeit auch der Weltanfang genannt werden, ſ. Weltanfang.

5. Wie die Materie als das *Quale* oder die Realität im Raum eine Reihe giebt, findet man im Art. Theilbarkeit, 3. Der Weltbegriff iſt hier die Weltgrenze in der Theilung oder das Einfache. Dieſer und der vorhergehende heiſsen Weltbegriffe in engerer Bedeutung. Wie die Kategorie der Relation eine Reihe giebt, findet man in den Art. Subſtanz, 10., Anfang, 10. c. Der Weltbegriff iſt hier die unbedingte Urſache. Die Begriffe

der Modalität oder des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe. Da aber das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muſs, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung hinweiſet, unter der es nothwendig iſt, dieſe aber wieder auf eine höhere Bedingung hinweiſet, ſo entſteht auch hier eine Reihe, zu der die Vernunft einen Weltbegriff erzeugt, nehmlich die zu der Totalität dieſer Reihe gehörige unbedingte Nothwendigkeit. Der Begriff der unbedingten Nothwendigkeit iſt alſo der Weltbegriff für die Reihe alles Zufälligen, oder die transſcendentale Idee, welche die abſolute Totalität in der Syntheſis des Zufälligen möglich macht (C. 442. M. I, 494.). Dieſer und der vorhergehende Weltbegriff in weiterer Bedeutung heiſsen auch Naturbegriffe. S. Naturbegriff, 7. u. Gott, 6.

6. Noch iſt hierbei anzumerken: daſs die Idee der abſoluten Totalität nichts anders, als die Expoſition der Erſcheinungen, betreffe (ſ. Expoſition). Sie nimmt ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt, und braucht auch keine andern Begriffe, als ſolche, deren Gegenſtand ein Object der Sinne iſt. Der Weltbegriff iſt alſo in ſo fern einheimiſch und nicht transſcendent; welches er hingegen wäre, wenn er den reinen Verſtandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt enthielte. Es werden hier alſo Erſcheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, in ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Erſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne (C. 443. M. I, 496.). Alſo erweitert doch der Weltbegriff die Verknüpfung des Beding-

Digitized by Google

ten mit ſeiner Bedingung (dieſe mag mathematiſch oder dynamiſch ſeyn) ſo ſehr, daſs Erfahrung ihm niemals gleich kommen kann, und iſt alſo in Anſehung dieſes Puncts immer eine Idee, deren Gegenſtand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann (Pr. 142. f.). Demnach giebt es folgende Weltbegriffe: den Begriff von der abſoluten Bedingung der abſoluten Vollſtändigkeit

a. der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen oder der Welt; alſo den Weltanfang, die Weltgrenze dem Raume nach, die Weltewigkeit und die Weltunendlichkeit;

b. der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung; alſo das Einfache, die Theilung ins Unendliche;

c. der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt; alſo die Freiheit und abſolute Naturnothwendigkeit; und

d. der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung; alſo das abſolut nothwendige Weſen und die Endloſigkeit der Reihe der Natururſachen.

7. Die Weltbegriffe verſtatten es alſo gar nicht, daſs in irgend einer möglichen Erfahrung ein ſolcher Gegenſtand ſei, wie er durch den Weltbegriff gedacht wird. Ja ſie verſtatten es nicht einmal, daſs die Vernunft ſie ſo denke, daſs die Erfahrungsgeſetze damit zuſammenſtimmen. Und dennoch ſind ſie nicht willkührlich erdacht, ſondern die Vernunft wird im ununterbrochenen Fortgange der Syntheſis der Erfahrungen nothwendig auf ſie geführt. Denn es iſt die Natur der Vernunft, daſs ſie dasjenige, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur unter einer Be-

Digitized by Google

dingung ſtehen und darnach beſtimmt werden kann, von aller Bedingung befreien, und in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit oder Totalität faſſen will. Dieſe vernünftelnden Behauptungen ſind ſo viel Verſuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulöſen, deren es alſo gerade nur ſo viel geben hann. Denn es giebt nur vier Reihen ſynthetiſcher Vorausſetzungen, welche die empiriſche Syntheſis *a priori* begrenzen, wie wir geſehen haben, als wir (4. f.) die Weltbegriffe nach der Tafel der Kategorien aufſtellten (C. 490. M. I, 555).

8. Die Philoſophie zeigt aber in dieſem Hinaufſchwingen von der Erfahrung zu den Weltbegriffen eine Würde, die den Werth aller andern menſchlichen Wiſſenſchaft übertrifft, indem ſie die Grundlage zu unſern gröſsten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten Zwecke aller Vernunftbemühungen verheiſst. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raum habe; ob es (vielleicht in meinem Selbſt) eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit gebe oder ob alles theilbar und vergänglich ſei; ob ich einen freien Willen habe oder bloſs der Naturnothwendigkeit unterworfen ſei; ob es eine oberſte Welturſache gebe oder nichts weiter als dieſe Reihe und Ordnung der Naturdinge, ſind von der Art, daſs für ihre Auflöſung der Mathematiker ſogar gern ſeine ganze Wiſſenſchaft hingäbe. Denn die Mathematik kann doch dem Mathematiker keine Befriedigung verſchaffen, wenn es darauf ankommt, die höchſten und angelegentlichſten Zwecke der Menſchheit zu beſtimmen, und die Zweifel darüber aufzulöſen (C. 490. ff. M. I. 556.).

9. Unglücklicher Weiſe für die Speculation (vielleicht aber zum Glück für die prak-

Digitized by Google

tiſche Beſtimmung des Menſchen) ſieht ſich die Vernunft hier, mitten unter ihren gröſsten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen befangen. Und dennoch erfordert es die Ehre und Sicherheit der Vernunft, über die Beantwortung jener Fragen (in 8.) mit ſich einig zu werden. Denn es würde eine Schande für die Vernunft ſeyn, wenn ſie dieſe Fragen unbeantwortet laſſen müſste, wenn ſie ſich hier zurückziehen, und dem Zwiſt darüber als einem bloſsen Spielgefechte gleichgültig zuſehen wollte. Aber die Vernunft würde ſich auch in einem Zuſtande der gröſsten Unſicherheit befinden, wenn ſie hier ſchlechthin Friede gebieten wollte. Denn was kann intereſſanter ſeyn, als der Gegenſtand, über welchen hier geſtritten wird, z. B. ob eine oberſte Welturſache ſei, oder nicht? Es bleibt alſo der Vernunft hier nichts übrig, als zu zeigen, daſs an allem dieſen Streit ein bloſser Miſsverſtand Schuld ſei, wodurch allein ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verſtand und Sinne ſeinen Anfang nehmen kann (C. 492. f. M. I, 557.).

10. Es iſt aber wichtig, vor der Unterſuchung hierüber zu erwegen, auf welcher Seite der einander widerſtreitenden Sätze, die durch dieſe Weltbegriffe entſtehen, das gröſste Intereſſe ſei. Durch eine ſolche Unterſuchung wird freilich nichts ausgemacht, ob z. B. diejenigen Recht haben, welche behaupten, die Welt habe einen Anfang gehabt, oder diejenigen, welche behaupten, die Welt habe keinen Anfang gehabt. Aber eine ſolche Unterſuchung hat doch den Nutzen, daſs ſie begreiflich macht, warum die Theilnehmer an dieſem Streite ſich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geſchlagen haben. Auch werden noch andere Nebendinge dadurch erklärt. So läſst ſich dadurch einſehen, warum der Eine mit zelotiſcher Hitze unverſöhnlich wider die eine Partei eingenommen iſt, und der andern Partei gern freudigen Beifall

zujauchzt; und ein Anderer ſeine Sätze kalt behauptet, und ſich durch keinen Haſs der andern Partei aus ſeiner Faſſung bringen läſst (C. 493. M. I, 558.).

11. Im Art. **Platonismus** findet man, daſs die Behauptung, daſs diejenigen Weltbegriffe, durch welche **abſolut** letzte Glieder der Reihen gedacht werden, Gegenſtände haben, der **Dogmatismus der reinen Vernunft** heiſst. Dieſer **Dogmatismus** hat nun in Beſtimmung dieſer **Weltbegriffe** ein **dreifaches** Intereſſe (C. 494. M. I, 560.);

a. ein gewiſſes **praktiſches** Intereſſe, woran jeder Wohlgeſinnter herzlich Theil nimmt. Daſs die Welt einen **Anfang** habe, daſs mein denkendes Selbſt **einfacher** und daher unverweslicher Natur ſei, daſs dieſes zugleich in ſeinen willkührlichen Handlungen **frei** und über den Naturzwang erhaben ſei u. ſ. w. ſind Stützen der Moral und Religion. Die Behauptung des Gegentheils raubt uns dieſe Grundſteine, oder ſcheint ſie uns doch zu rauben (C. 494. M. I, 561.);

b. ein **ſpeculatives** Intereſſe. Denn, wenn man dieſe Weltbegriffe auf ſolche Art annimmt und gebraucht, ſo kann man **völlig** *a priori* die **ganze** Kette der Bedingungen faſſen, und die Ableitung des Bedingten begreifen. Man fängt nehmlich vom **Unbedingten** an. Dieſes kann die Behauptung des Gegentheils nicht leiſten. Die letztere empfiehlt ſich dadurch ſehr übel, daſs ſie auf die Frage, wegen der **Bedingung** ihrer Syntheſis keine Antwort geben kann. Nach ihr muſs man von einem gegebenen Anfang zu einem noch höhern aufſteigen, jeder Theil führt auf einen noch kleinern Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, und die Bedingungen des Daſeyns überhaupt ſtützen ſich immer wieder auf andere (C. 494. M. I, 562.).

Digitized by Google

c. den Vorzug der Popularität. Der gemeine Verſtand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Syntheſis nicht die mindeſte Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt iſt, zu den Folgen abwärts zu gehen. Hingegen an dem raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung kann er gar kein Wohlgefallen finden (C. 495. M. I, 563.). Das Intereſſe in der Behauptung des Gegentheils vom Dogmatismus oder des reinen Empirismus findet man im Art: Rationalismus, 3.

12. In der Transſcendentalphiloſophie ſind die kosmologiſchen Fragen, oder die Fragen über die Gegenſtände der Weltbegriffe, diejenigen, in Anſehung deren man hauptſächlich und mit Recht eine genugthuende Antwort fordern kann. Denn die Frage betrifft hier die abſolute Totalität des Gegebenen; dieſs iſt nun kein empiriſcher Gegenſtand, ſondern eine Idee; alſo muſs die Aufgabe aus der Idee aufgelöſet werden können. Die Weltbegriffe haben nehmlich unter allen Ideen allein das Eigenthümliche an ſich, daſs ſie ihren Gegenſtand und die zu deſſen Begriff erforderliche empiriſche Syntheſis als gegeben vorausſetzen können, aber dieſer Gegenſtand kann doch in keiner Erfahrung gegeben werden. Der Weltbegriff iſt demnach ein bloſses Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekannten Gegenſtand ſchieben kann (C. 506. f. M. I, 577.). Alle Aufgaben auflöſen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverſchämte Groſsſprecherei und ein ausſchweifender Eigendünkel ſeyn. Gleichwohl giebt es Wiſſenſchaften, deren Natur es ſo mit ſich bringt, daſs eine jede darin vorkommende Frage aus dem, was man weiſs, ſchlechthin beantwortlich ſeyn muſs. Denn die Antwort muſs aus denſelben Quellen entſpringen, daraus die Frage entſpringt. Hier darf man alſo keine unvermeidliche Unwiſſen-

heit vorſchützen, ſondern die Auflöſung kann gefordert werden. Was in allen möglichen Fallen Recht oder Unrecht ſei, muſs man der Regel nach wiſſen können, weil es unſre Verbindlichkeit betrifft. Denn zu dem, was wir nicht wiſſen können, können wir auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der Erſcheinungen der Natur muſs uns indeſſen vieles ungewiſs und manche Frage unauflöslich bleiben, weil unſre Naturkenntniſſe bei weitem nicht zureichen, alles in der Natnr zu erklären. In der Transſcendentalphiloſophie kann es aber keine unbeantwortliche Frage geben (C. 504. f. M. I, 575.). Denn ebenderſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzt zu fragen, muſs uns auch zur Beantwortung dieſer Frage tüchtig machen (C 505. M. I, 576.). Auch in den übrigen reinen Vernunftwiſſenſchaften muſs daher keine Frage unbeantwortlich ſeyn, nehmlich in der reinen Mathematik und Moral; ob dieſe Beantwortungen gleich vielleicht zur Zeit noch nicht gefunden ſind. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine unendliche Menge von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewiſsheit erwartet werden kann (C. 508. M. I, 578.).

13. Man kann alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens critiſchen Auflöſung der Fragen über die Gegenſtände der Weltbegriffe nicht dadurch ausweichen, daſs man über die engen Schranken unſrer Vernunft Klagen erhebt, und ſich dabei den Schein einer demuthsvollen Selbſterkenntniſs giebt. Ob die Welt von Ewigkeit her ſei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfüllt oder innerhalb gewiſſer Grenzen eingeſchloſſen ſei; ob irgend etwas in der Welt einfach ſei, oder ob alles ins Unendliche theilbar ſeyn müſſe; ob es eine Erzeugung oder Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung

Digitized by Google

hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an ſich nothwendiges Weſen gebe, oder ob alles ſeinem Daſeyn nach bedingt und mithin äuſserlich abhängig und an ſich zufällig ſei, das auszumachen, kann nicht über unſere Vernunft ſeyn. Denn alle dieſe Fragen betreffen einen Gegenſtand, der nirgend anders als in unſern Gedanken gegeben werden kann, nehmlich die ſchlechthin unbedingte Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen. Wenn wir darüber aus unſern eigenen Begriffen nichts gewiſſes ſagen und ausmachen können, ſo dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache ſchieben, die ſich uns ſo verbirgt, daſs wir ſie nicht erreichen können. Denn es kann uns dergleichen Sache (weil ſie auſser unſrer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden; ſondern wir müſſen die Urſache in unſrer Idee ſelbſt ſuchen, welche ein Problem iſt, das keine Auflöſung verſtattet. Es liegt in unſerm Begriffe eine Dialektik, deren deutliche Darlegung uns hierüber zur völligen Gewiſsheit bringen kann, von dem, was wir in Anſehung einer ſolchen Frage zu urtheilen haben (C. 509. f. M. I, 579.).

14. Man kann dem Vorwande der Ungewiſsheit in Anſehung dieſer Probleme zuerſt dieſe Frage entgegenſetzen, die man wenigſtens deutlich beantworten muſs: woher kommen uns die Weltbegriffe? Nehmt an, die Natur ſei ganz vor euch aufgedeckt, es ſei in derſelben nichts euern Blicken entzogen; es ſei euern Sinnen, und der Erkenntniſs der empiriſchen Anſchauungen nichts verborgen; ihr werdet dennoch durch keine einzige Erfahrung den Gegenſtand der Weltbegriffe *in concreto* erkennen können (denn es wir[illegible] auſser der vollſtändigen Anſchauung, noch [illegible]lendete Syntheſis und das Bewuſstſeyn [illegible]luten Totalität erfordert, welches [illegible]empiriſches Erkenntniſs mög-

lich iſt), mithin kann eine ſolche Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erſcheinung nothwendig und alſo gleichſam durch den Gegenſtand ſelbſt aufgegeben ſeyn. Der Gegenſtand kann uns niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann; ein abſoluter Weltanfang, eine abſolute Weltgrenze kann nie in der Anſchauung möglich ſeyn. Ob die Welt von Ewigkeit her ſei, oder einen Anfang habe; ob die Materie ins Unendliche theilbar ſei, oder aus einfachen Theilen beſtehe, dergleichen Begriffe laſſen ſich in keiner, auch der gröſstmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch dieſen Probirſtein nicht entdecken (Pr. 145. f.). Denn wir bleiben mit allen möglichen Erfahrungen immer unter Bedingungen, es ſei im Raume, oder in der Zeit. Wir kommen an nichts Unbedingtes; wir können alſo auch nicht durch Erfahrung ausmachen, ob dieſes Unbedingte in einem abſoluten Anfange der Syntheſis zu ſetzen ſei, oder ob die Reihe ſelbſt ohne allen Anfang unbedingt vollſtändig ſei. Das All in empiriſcher Bedeutung aber, oder die Vollſtändigkeit der Erfahrungsgegenſtände, iſt es jederzeit nur vergleichungsweiſe. Das abſolute All der Gröſse (das Weltall), der Theilung (das Einfache oder auch die Theilung ins Unendliche), der Abſtammung (die Freiheitsurſache oder auch die Unendlichkeit der Reihe der Natururſachen), der Bedingung des Daſeyns überhaupt (das ſchlechthin nothwendige Weſen oder die Unendlichkeit der Reihe des Zufälligen) gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Man kann die Erſcheinungen eines Cörpers nicht im mindeſten beſſer, oder auch nur anders erkären, ob man annimmt, er beſtehe aus einfachen, oder durch-

gehends immer aus zuſammengeſetzten Theilen. Es kann uns nehmlich nie eine einfache, und eben ſo wenig jemals eine unendlich zuſammengeſetzte Erſcheinung vorkommen; denn jede Erſcheinung hat Theile und die Anzahl dieſer Theile iſt in der Erfahrung, würde die Theilung auch noch ſo weit getrieben, immer endlich. Die Erſcheinungen fordern aber nur eine Erklärung aus Bedingungen, die in der Wahrnehmung gegeben ſind; alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem abſoluten Ganzen zuſammengenommen, iſt ſelbſt keine Wahrnehmung. Dieſes All aber, dieſes abſolute Ganze, iſt es eigentlich, deſſen Erklärung in den transſcendentalen Vernunftaufgaben gefordert wird (C. 510. ff. M. I, 580.).

15. Da alſo die Auflöſung dieſer Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, ſo können die Beſtimmungen des Gegenſtandes nicht ungewiſs ſeyn. Denn dieſer Gegenſtand unſrer Aufgaben iſt bloſs in unſerm Gehirn, und kann auſser demſelben gar nicht gegeben werden; daher wir nur dafür zu ſorgen haben, mit uns ſelbſt einig zu werden. Wir müſſen nehmlich nur die Amphibolie verhüten, die den Weltbegriff zu einer vermeintlichen Vorſtellung eines empiriſch gegebenen, und alſo auch nach Erfahrungsgeſetzen zu erkennenden Gegenſtandes macht. Die dogmatiſche Auflöſung, die das Daſeyn des Gegenſtandes in der Erfahrung vorausſetzt, iſt alſo nicht etwa ungewiſs, ſondern unmöglich. Die kritiſche Auflöſung aber, welche völlig gewiſs ſeyn kann, betrachtet die Frage nach dem Fundamente der Erkenntniſs (C. 512. M. I, 581.).

16. Wenn wir vorauswüſsten, die dogmatiſche Beantwortung einer Frage werde uns in

Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche ſtürzen, ſo würden wir ſie nicht fordern. Es iſt alſo klüglich gehandelt, zuvörderſt in Erwegung zu ziehen, was man gewinnen würde, wenn die Antwort auf eine Frage bejahend oder verneinend ausfallen ſollte. Trifft es ſich nun, daſs in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonſens) herauskömmt, ſo haben wir eine gegründete Auffoderung, unſere Frage kritiſch zu unterſuchen, und zu ſehen: ob ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Vorausſetzung beruhe, und mit einer Idee ſpiele, die ihre Falſchheit beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung verräth. Das iſt der groſse Nutzen, den die ſkeptiſche Art, die Fragen der reinen Vernunft zu behandeln, hat. Man kann ſo eines groſsen dogmatiſchen Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſeyn, und an deſſen Statt eine nüchterne Kritik ſetzen. Dieſe iſt ein wahres Katarktikon (Purgirmittel), den Wahn zuſammt der Vielwiſſerei glücklich abzuführen (C. 513. f. M. I, 582.).

17. Wenn wir demnach von einem Weltbegriff zum voraus einſehen könnten, er würde für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groſs oder zu klein ſeyn: ſo würden wir begreifen, daſs er ganz leer und ohne Bedeutung ſeyn müſſe, weil ihm der Gegenſtand nicht anpaſst, man mag ihn nach demſelben bequemen, wie man will. Und dieſes iſt wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch eben darum die Vernunft in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln, ſ. Antinomie (C. 514. M. I, 583.); ferner die Weltbegriffe in den Art. Weltanfang, Weltgröſse, Einfache, 5., Freiheit, 16. f., Gott, 17. f.

18. Der Weltbegriff iſt nun wirklich für jeden möglichen Verſtandesbegriff entweder zu

groſs oder zu klein. Kann man aber nicht auch ſagen, der Verſtandesbegriff iſt für den Weltbegriff zu klein oder zu groſs, ſo daſs die Schuld gleichſam auf dem empiriſchen Regreſſus, der nach jenem Weltbegriff hinſchreitet, hafte, anſtatt daſs wir den Weltbegriff anklagen, daſs er im Zuviel oder Zuwenig von ſeinem Zwecke, nehmlich der möglichen Erfahrung abweiche? Die Antwort iſt: Nein, und zwar aus folgendem Grunde. Unſre Begriffe bekommen erſt dadurch Realität, oder haben einen Gegenſtand, daſs eine ihnen angemeſſene Erfahrung möglich iſt. Ohne Erfahrung iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher iſt der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaaſs, wonach der Weltbegriff beurtheilt werden muſs; nehmlich ob er bloſse Idee und Gedankending ſei, oder in der Welt ſeinen Gegenſtand habe. Denn man ſagt nur von demjenigen, daſs es verhältniſsmäſsig auf etwas anderes zu groſs oder zu klein ſei, was nur um dieſes letztern willen angenommen wird, und darnach eingerichtet ſeyn muſs. Zu dem Spielwerke der alten dialektiſchen Schulen gehörte auch die Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, iſt dann das Loch zu klein oder die Kugel zu groſs? In dieſem Fall iſt es gleichgültig, wie man ſich ausdrücken will; weil man nicht weiſs, ob das Loch um der Kugel willen, oder die Kugel um des Lochs willen da iſt. Dagegen wird man nicht ſagen: der Mann iſt für ſein Kleid zu lang (C. 517. f. M. I, 591.).

19. Hieraus entſpringt alſo der gegründete Verdacht, daſs die Weltbegriffe vielleicht einen leeren und bloſs eingebildeten Begriff zum Grunde haben. Der kritiſche Idealismus iſt nun der Schlüſſel zur Auflöſung dieſer kosmologiſchen Dialektik, ſ. Idealismus, critiſcher (C. 518. M. I, 592.).

20. Die ſcheinbare Realität der Weltbe-

griffe beruhet eigentlich auf einem transſcendentalen Schein der reinen Vernunft und dieſer auf einem dialektiſchen Schluſs, deſſen Schema die Logik in dem hypothetiſchen Vernunftſchluſs überhaupt angiebt, ſ. Anfang, 11. c. β. Es iſt dieſs eine eigene Art dialektiſchen Beweiſes, welche, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalt macht (C. 432. f. M. I, 483.).

21. Es iſt aber merkwürdig, daſs der transſcendentale Paralogismus einen bloſs einſeitigen Schein bewirkt, der Vortheil iſt nehmlich gänzlich auf der Seite des Spiritualismus (M. I, 484.), ob dieſer gleich ebenfalls auf einem transſcendentalen Schein beruhet, ſ. Spiritualismus, 1. (C. 433.). Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden, wo ſich ihr Princip der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen ſucht, uns aber damit in Widerſprüche verwickelt. Dadurch werden wir nun genöthigt, in kosmologiſcher Abſicht, von der Forderung, die Reihe unter eine unbedingte Einheit zu bringen, abzuſtehen (C. 433. M. I, 485.). Hier zeigt ſich nehmlich das ſeltſamſte Phänomen der menſchlichen Vernunft, wovon ſonſt kein Beiſpiel in irgend einem andern Gebrauch derſelben gezeigt werden kann: daſs eine ganz natürliche Antithetik, oder vier ſich einander widerſtreitende Sätze (Pr. 146.), durch die Erfüllung jener Forderung entſtehen, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen zu legen braucht. Denn die Vernunft geräth von ſelbſt und unvermeidlich in dieſe Antithetik, und wird dadurch vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloſs einſeitiger Schein hervorbringt,

verwahrt und zu dem ſchweren Geſchäft der Critik ihrer ſelbſt bewogen (Pr. 142. und 143.). Aber zugleich wird doch die Vernunft in die Verſuchung gebracht, ſich entweder einer ſkeptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen, oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ſ. Tod, 4. (C. 433. f. M. I, 486.) und Antinomie.

22. Es herrſcht in dem ganzen Verfahren, durch welches man eine Welterkenntniſs *a priori*, unter dem Namen einer rationalen Kosmologie (Weltlehre aus bloſser Vernunft) möglich machen will, folgendes dialektiſches Argument:

Oberſatz: Wenn das (transſcendentale) Bedingte (einer reinen Kategorie) gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben;

Unterſatz: Nun iſt uns (in den Gegenſtänden der Sinne) ein Bedingtes gegeben;

Schluſsſatz: Folglich iſt uns von den gegebenen Gegenſtänden der Sinne, die dieſes Bedingte ſind, die ganze Reihe aller ihrer Bedingungen mit dieſen Gegenſtänden gegeben.

Im Oberſatze dieſes kosmologiſchen Vernunftſchluſſes wird von einem Bedingten geredet, welches die reine Kategorie der Wirkung iſt, und zwar ganz in transſcendentaler Bedeutung; denn eine Wirkung ohne Urſache iſt unmöglich, weil Wirkung die Abhängigkeit von einer Urſache heiſst. Im Unterſatze aber wird zwar auch von einem Bedingten geredet; allein hier iſt das Bedingte ein empiriſcher Begriff, denn der reine Verſtandesbegriff der Wirkung iſt hier auf Gegenſtände der Sinne, oder bloſse Erſcheinungen,

angewandt. Es iſt demnach der Fehler in obigem Vernunftſchluſs, den man *Sophisma figurae dictionis* nennt, d. i. ein ſolches Sophisma, worin das Mittelglied (das Bedingte) in verſchiedener Bedeutung genommen wird. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft, d. i. der Vernunft, wenn ſie im transſcendentalen Felde eben ſo verfährt wie im Felde der Erſcheinungen. Das Mittelglied iſt hier das Bedingte, im Oberſatze aber iſt es das logiſche Bedingte, oder daſs der Schluſsſatz jederzeit mit ſeinen Prämiſſen zugleich gegeben iſt; im Unterſatze aber werden die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt betrachtet, und ganz natürlich ebenfalls als ſolche logiſche Folgen aus ihren Gründen betrachtet, obwohl hier noch eine Bedingung der Sinnlichkeit hinzukömmt, nehmlich daſs das Bedingte mit ſeiner Bedingung nicht, wie Folge und Grund, zugleich, ſondern als Wirkung und Urſache, in der Zeit, nach einander iſt. Hier iſt alſo ein Regreſſus in der Zeit, deſſen abſolute Totalität nicht zugleich mit dem Bedingten gegeben iſt, ſondern erſt dadurch gegeben wird, wenn man ihn vollführt (C. 527. ff. M. I, 607.). Dadurch iſt aber der Zwiſt beider Partheien, nehmlich derer, welche den Gegenſtand des Weltbegriffs als abſolut letztes Glied der Reihe betrachten, und derer, welche die Reihe ſelbſt für unendlich, und ſo für abſolut total, erklären, nicht gehoben. S. Oppoſition, dialektiſche (C. 529. M. I, 608.).

23. Einen andern Begriff, der auch mit dem Wort Weltbegriff bezeichnet wird, findet man im Art: Philoſophie, 3. Es iſt die architektoniſche Bedeutung des Worts.

Kant Critik d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. S. 434. f. — I. Abſchn. S. 435. ff.

Deſſ. Proleg. §. 50. S. 142. f.

Digitized by Google

Weltbeſtes,

ſ. Moraltheologie, 2. c. S. 372.

Weltbürgerliches Ganze,

totum cosmopoliticum, *total cosmopolitique*. Dieſen Namen führt die Idee eines Syſtems aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr ſind (U. 393.). So lange dieſes Syſtem in der Erfahrung noch ganz und gar ermangelt (denn es iſt eben nur eine ſolche Annäherung zu demſelben möglich, wie zu der Idee eines vollkommenen Staats, und bei der gewöhnlichen Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht iſt ſogar jeder Entwurf dazu unmöglich), iſt der Krieg (theils derjenige, in welchem ſich Staaten zerſpalten und in kleinere auflöſen, theils derjenige, in welchem ein Staat andere kleinere mit ſich vereinigt und ein gröſseres Ganze zu bilden ſtrebt) unvermeidlich. Der Krieg iſt indeſſen ein unabſichtlicher, durch zügelloſe Leidenſchaften angeregter, Verſuch der Menſchen, doch tief verborgener vielleicht abſichtlicher, der oberſten Weisheit, Geſetzmäſsigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moraliſch begründeten Syſtems derſelben, wo nicht zu ſtiften, dennoch vorzubereiten. Der Krieg lehrt nehmlich durch ſeine ſchrecklichen Folgen, wie unentbehrlich den Staaten eine rechtliche Verbindung iſt, in der ihre Streitigkeiten unter einander nicht durch Gewalt, gleich der der reiſsenden Thiere, ſondern durchs Geſetz und durch rechtliche Entſcheidung abgemacht werden (U. 394.).

Digitized by Google

Weltbürgerrecht,

ſ. Recht, weltbürgerliches. Im Weltbürgerrecht werden ſowohl die Staaten zu den Staaten, als auch einzelne Menſchen zu den Staaten, und umgekehrt, im rechtlichen Verhältniſs betrachtet; und folglich ſowohl Menſchen als Staaten als Bürger eines allgemeinen Menſchenſtaats angeſehen (Z. 19.). Dieſes Weltbürgerrecht ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hoſpitalität eingeſchränkt ſeyn, ſ. Hoſpitalität. Dieſe Hoſpitalität iſt kein Gaſtrecht, ſ. Gaſtrecht; ſondern ein Beſuchsrecht, welches allen Menſchen zuſteht (Z. 40.).

2. Das Beſuchsrecht iſt das Recht, ſich zur Geſellſchaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinſchaftlichen Beſitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, ſie ſich nicht ins Unendliche zerſtreuen können, ſondern endlich ſich doch neben einander dulden müſſen, urſprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu ſeyn, mehr Recht hat, als der Andere. Die Natur hat nehmlich alle Menſchen zuſammen, vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen. Folglich müſſen wir den Beſitz dieſes unſers Aufenthalts als einen ſolchen denken, auf den jeder Erdbewohner urſprünglich ein Recht hat; weil er die Erde nicht verlaſſen oder über die Grenzen dieſes Aufenthalts nicht hinausgehen kann. Folglich ſtehen alle Völker der Erde urſprünglich in einer Gemeinſchaft des Erdbodens. Daher kann ſich nun auch ein Volk allen übrigen und alle übrigen Völker können ſich jedem einzelnen Volk zum Verkehr anbieten. Sie haben alle ein Recht, dieſen Verſuch zu machen (Z. 40. f.).

3. Die Oberfläche der Erde hat unbewohnbare Theile, das Meer und die Sandwüſten, welche die Gemeinſchaft unter den Menſchen trennen; das Schiff und das Kameel (das Schiff der Wüſte) machen es aber möglich, daſs ſie ſich über dieſe herrenloſen Gegenden einander nähern, und das Recht der Oberfläche (welches der Menſchengattung gemeinſchaftlich zukommt) zu einem möglichen Verkehr benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküſten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben und geſtrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüſten (z. B. der arabiſchen Beduinen), die nomadiſchen Stämme zu plündern, iſt alſo dem Hoſpitalitätsrecht zuwider (Z. 41.).

4. Das Hoſpitalitätsrecht, d. i. die Befugniſs der fremden Ankömmlinge, erſtreckt ſich aber nur auf den Verſuch eines Verkehrs mit den alten Einwohnern. Denn es hängt von dieſen letztern ab, ob ſie die Bedingungen der Wirklichkeit eines ſolchen Verkehrs annehmlich finden. So können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältniſſe kommen, die zuletzt öffentlich geſetzlich werden. Und ſo kann das menſchliche Geſchlecht einer weltbürgerlichen Verfaſſung immer näher gebracht werden, welches das höchſte Ziel des Naturrechts iſt (Z. 41. f.).

5. Vergleicht man hiermit das inhoſpitable Betragen der geſitteten, vornehmlich Handel treibenden Staaten unſers Welttheils, ſo geht die Ungerechtigkeit, die ſie in dem Beſuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derſelben für einerlei gilt) beweiſen, bis zum Erſchrecken weit. America, die Negerländer u. ſ. w. waren für ſie herrenloſe Länder; denn die Einwohner rechneten ſie für nichts. In Oſtindien (Hinduſtan) brachten ſie, unter dem Vorwande bloſs beabſichtigter Handels-

niederlagen, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebohrnen, u. ſ. w. (Z. 42.).

6. China und Japan (Nipon), die den Verſuch mit ſolchen Gäſten gemacht hatten, haben daher weislich, jenes nur den Zugang, aber nicht den Eingang, dieſes aber auch den erſtern nur einem einzigen europäiſchen Volk (den Holländern) erlaubt. Das Aergſte hierbei (oder, aus dem Standpunct eines moraliſchen Richters betrachtet, das Beſte) iſt, daſs die Europäer ihrer Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, daſs alle die Handlungsgeſellſchaften, die nach dieſen Maximen der Gewaltthätigkeit gehandelt haben, auf dem Punct des nahen Umſturzes ſtehen, daſs die Zuckerinſeln keinen wahren Ertrag abwerfen. Die letztern dienen nehmlich bloſs zur Bildung der Matroſen für Kriegsflotten! (Z. 43.)

7. Es iſt mit der, durch Beſuchung der Seeküſten, und noch mehr durch die Niederlaſſungen auf denſelben, um ſie als Colonien mit dem Mutterlande zu verknüpfen, unter den Völkern der Erde durchgängig überhand genommenen (engern oder weitern) Gemeinſchaft ſo weit gekommen, daſs die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird. Dieſer mögliche Miſsbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinſchaft mit allen Erdbürgern zu verſuchen, und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu beſuchen. Folglich iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern eine nothwendige Ergänzung des ungeſchriebenen Codex, ſowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menſchenrechte überhaupt, und ſo zum ewigen Frieden, zu dem man ſich in der continuirlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieſer Bedin-

gung ſchmeicheln darf. Dieſes Weltbürgerrecht hat, ſo viel mir bekannt iſt, Kant zuerſt zur Sprache gebracht, und als einen eigenen Abſchnitt des öffentlichen Rechts aufgeſtellt, und zugleich als einen Definitivartikel zum ewigen Frieden angegeben (Z. 46.).

Welterkenntniſs,

Kosmologie, ſ. Encyclopädie, 13. und 19. und Kosmologie.

Weltgrenze,

ſ. Weltbegriff, 5. f.

Weltgröſse,

mundi quantitas, quantité du monde. Man ſtellt ſich die Welt als ein Ganzes vor, das eine Gröſse hat. Dieſe Gröſse mag nun unendlich und unbegrenzt oder endlich und begrenzt ſeyn, ſo nennt man ſie die Weltgröſse. In beiden Fällen iſt dieſer Begriff eine Idee, und zwar eine kosmologiſche Idee oder ein Weltbegriff, weil er die Vorſtellung von einer unbedingten Gröſse iſt, indem in demſelben die Welt als ein abſolut vollſtändiges Ganzes, der Gröſse nach, betrachtet wird. Dies iſt der Fall, man mag nun unter Welt den Inbegriff aller Erſcheinungen, oder aller exiſtirenden Dinge verſtehen (C. 515.).

2. Die Weltgröſse dem Raume nach (denn von derſelben der Zeit nach iſt im Art. Weltanfang die Rede) iſt für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groſs oder zu klein,

je nachdem man die Welt dem Raume nach für **unbegrenzt** oder für **begrenzt** annimmt. Denn iſt die Welt **unendlich** und **unbegrenzt**, ſo iſt ſie für allen möglichen **empiriſchen** Begriff **zu groſs**. Iſt ſie **endlich** und **begrenzt**, ſo kann man mit Recht fragen: was beſtimmt dieſe Grenze? Der **leere Raum** kann nicht eine ſolche Grenze machen, denn er iſt gar kein empiriſches Ding. Wir können nehmlich den leeren Raum nicht wahrnehmen, da er nur die Bedingung aller äuſsern Wahrnehmung, aber nicht ein unſern Sinn afficirender Gegenſtand iſt. Wer kann eine Erfahrung vom **Schlechthinleeren** haben? Soll aber der Inbegriff aller Erſcheinung abſolut vollſtändig ſeyn, ſo muſs auch die abſolute Grenze deſſelben ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn können. Aber eine ſolche **begrenzte** Welt iſt für unſern Begriff **zu klein**; denn ich frage dann: was iſt denn jenſeit der Weltgrenze, und warum geht denn die Welt nicht weiter, wodurch wird ſie denn ſo begrenzt, daſs nicht über dieſe Grenze hinaus noch etwas ſeyn könnte, das ich vielleicht nur nicht wahrnehmen kann? (C. 515. M. I, 585. Pr. 148.) Die Auflöſung findet man im Art. **Antinomie**, 4. A. a.

Weltidee,

ſ. Weltbegriff.

Weltlauf,

curſus naturae, *cours* [illegible] e- hen der Wirkungen [illegible] er Welt, oder auch [illegible] Me- taph. § 342.) [illegible] der natürlichen Be[illegible] inan- der (*ſucceſſio* [illegible] *us na- turae*). Di[illegible] emnach

die Folge der natürlichen Begebenheiten ſelbſt, oder die Wirkungen, ihrer Gröſse, Beſchaffenheit, Verhältniſſen nach; und die Form des Weltlaufs, die Art, wie jene Wirkungen geſchehen, ob mechaniſch oder teleologiſch, u. ſ. w. (R. 119. *)).

Weltſchöpfer,

ſ. Gott, 42. und Weltbaumeiſter.

Welturheber,

ſ. Theismus.

Welturſache,

ſ. Cosmotheologie, 2. u. Theismus.

Weltweisheit.

Ich habe von dieſer Wiſſenſchaft bereits im Art. Philoſophie gehandelt. Hier will ich nur das kürzlich erläutern, was Kant in der Logik (S. 19. ff.) noch darüber geſagt hat.

1. Es iſt zuweilen ſchwer, den Begriff von einer Wiſſenſchaft anzugeben. Aber die Wiſſenſchaft ſelbſt gewinnt jederzeit an Präciſion durch Feſtſetzung ihres beſtimmten Begriffs. Denn es werden ſo manche Fehler aus gewiſſen Gründen vermieden, die ſich ſonſt einſchleichen, wenn man die Wiſſenſchaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wiſſenſchaften unterſcheiden kann. Das eine Merkmahl in der Erklärung der Weltweisheit (ſ. Philoſophie, 1.) iſt nun, daſs ſie eine

Vernunfterkenntniſs ſei. Es iſt alſo die Frage, was eine Vernunfterkenntniſs ſei, und wie ſich dieſelbe von jeder andern Erkenntniſs unterſcheide. Vernunfterkenntniſs wird nehmlich der hiſtoriſchen Erkenntniſs entgegengeſetzt, welche letztere man im Art. Erkenntniſs, hiſtoriſche, erklärt findet. Vernunfterkenntniſs iſt Erkenntniſs aus Principien (*ex principiis*), welches man auch im Art. Erkenntniſs, aus Principien, erklärt findet. Man kann nehmlich Erkenntniſſe unterſcheiden

a. nach ihrem objectiven Urſprung, d. i. nach den Gründen, woraus eine Erkenntniſs allein möglich iſt. In dieſer Rückſicht ſind alle Erkenntniſſe entweder rational, d.i. aus Principien, oder empiriſch, d. i. hiſtoriſch;

b. nach ihrem ſubjectiven Urſprung, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniſs von den Menſchen kann erworben werden. In dieſer Rückſicht ſind ebenfalls alle Erkenntniſſe entweder rational oder hiſtoriſch, wie ſie auch objectiv entſtanden ſeyn mögen. Es kann alſo objectiv etwas ein Vernunfterkenntniſs ſeyn, was ſubjectiv doch nur hiſtoriſch iſt.

Bei einigen rationalen Erkenntniſſen iſt es ſchädlich, ſie bloſs hiſtoriſch zu wiſſen, bei andern hingegen iſt dieſes gleichgültig. So weiſs z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt hiſtoriſch aus ſeinen Tabellen, und das iſt für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrſamkeit bloſs hiſtoriſch weiſs, ohne ein Naturrecht aus Principien auf eine rationale Art erforſcht zu haben: ſo iſt er zum ächten Richter und noch mehr zum Geſetzgeber völlig verdorben; denn er kann die Geſetze nicht gehörig anwenden und noch weniger die Gerechtigkeit derſelben richtig beurtheilen. Aus

dieſem Unterſchiede zwiſchen objectiv und ſubjectiv rationalen Erkenntniſſen erhellet nun, daſs man auch die Weltweisheit in gewiſſem Betracht lernen könne, ohne philoſophiren zu können. Wer alſo ein eigentlicher Weltweiſer werden will, muſs ſich üben, von ſeiner Vernunft einen freien und keinen bloſs nachahmenden Gebrauch zu machen (L. 19. ff.).

2. Da die Vernunfterkenntniſſe Erkenntniſſe aus Principien ſind, ſo folgt, daſs ſie *a priori* ſeyn müſſen. Es giebt aber zwei Arten von Erkenntniſſen, die beide *a priori* ſind. Die Wiſſenſchaft von der einen Art heiſst Mathematik, die von der andern Art Philoſophie. Man unterſcheidet beide Wiſſenſchaften gemeiniglich dem Objecte nach von einander, indem die Mathematik von der Quantität, die Philoſophie aber von der Qualität handeln ſoll. Allein das iſt falſch, ſ. Mathematik, 1. und Philoſophie, 1. Die Weltweisheit gehet auf alles, alſo auch auf *Quanta*, oder Gröſsen. Das zweite Merkmahl in der Erklärung der Weltweisheit, wodurch ſie ſich von der Mathematik unterſcheidet, iſt alſo, daſs ſie Vernunfterkenntniſs aus bloſsen Begriffen iſt. Wir conſtruiren Begriffe, wenn wir ſie in der Anſchauung darſtellen, ſ. Conſtruiren. In der Mathematik gebraucht man die Vernunft *in concreto*, die Anſchauung iſt aber nicht empiriſch. Und hierin hat alſo, wie wir ſehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Weltweisheit. Die Erkenntniſſe der erſtern ſind intuitive, die der letztern hingegen discurſive Erkenntniſſe. Die Urſache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Gröſsen erwegen, liegt in der Unmöglichkeit, die Qualitäten in der Anſchauung *a priori* zu conſtruiren.

3. Weltweisheit iſt demnach das Syſtem der philoſophiſchen Erkenntniſſe, oder

der Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen, ſ. Philoſophie, 1. Das iſt der Schulbegriff von dieſer Wiſſenſchaft, ſ. Philoſophie, 3. Aber nur der Weltbegriff giebt dieſer Wiſſenſchaft Würde, d. i. einen abſoluten Werth, den keine andere Wiſſenſchaft hat. Man fragt doch immer am Ende: wozu dient das Philoſophiren und was iſt der Endzweck deſſelben — die Weltweisheit ſelbſt als Wiſſenſchaft nach dem Schulbegriffe betrachtet? In dieſer ſcholaſtiſchen Bedeutung des Worts geht Weltweisheit nur auf Geſchicklichkeit, in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erſtern Rückſicht iſt ſie alſo eine Lehre der Geſchicklichkeit, in der letztern eine Lehre der Weisheit. Nach dem Weltbegriff iſt alſo die Weltweisheit eine Geſetzgeberin der Vernunft und der Weltweiſe in ſo fern nicht Vernunftkünſtler, ſondern Geſetzgeber. Der Vernunftkünſtler oder Philodox, wie Sokrates ihn nennt, ſtrebt bloſs nach ſpeculativem Wiſſen. Der praktiſche Philoſoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beiſpiel, iſt der wahre Weltweiſe. Zur Philoſophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

a. ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntniſſen;

b. ein ſyſtematiſcher Zuſammenhang dieſer Erkenntniſſe, oder eine Verbindung derſelben in der Idee eines Ganzen.

Die Philoſophie hat allein im eigentlichſten Verſtande einen ſolchen ſyſtematiſchen Zuſammenhang, und giebt allen andern Wiſſenſchaften ſyſtematiſche Einheit (L. 23. f.).

4. Was aber die Weltweisheit nach dem

Digitized by Google

Weltbegriff betrifft, ſo kann man ſie auch eine Wiſſenſchaft von der höchſten Maxime des Gebrauchs unſrer Vernunft nennen (L. 25.). Denn Weltweisheit in dieſer Bedeutung iſt die Wiſſenſchaft der Beziehung alles Erkenntniſſes und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menſchlichen Vernunft, dem, als dem oberſten, alle andern Zwecke ſubordinirt ſind und ſich in ihm zur Einheit vereinigen müſſen. Das Feld der Weltweisheit in dieſer weltbürgerlichen Bedeutung läſst ſich auf folgende Fragen bringen (ſ. Kanon, 3. ff.):

a. Was kann ich wiſſen?

b. Was ſoll ich thun?

c. Was darf ich hoffen?

d. Was iſt der Menſch?

Die erſte Frage beantwortet die Metaphyſik, die zweite, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte, die Anthropologie (L. 24. f.).

5. Der Weltweiſe muſs alſo beſtimmen können:

a. die Quellen des menſchlichen Wiſſens;

b. den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wiſſens; und endlich

c. die Grenzen der Vernunft.

Das letztere iſt das nöthigſte, aber auch das ſchwerſte, um das ſich aber der Philodox nicht bekümmert (L. 25. f.).

Digitized by Google

6. Zu einem Weltweiſen gehören hauptſächlich zwei Dinge:

a. Cultur des Talents und der Geſchicklichkeit, um ſie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen;

b. Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken.

Beides muſs vereinigt ſeyn; denn ohne Kenntniſſe wird man nie ein Philoſoph werden, aber nie werden auch Kenntniſſe allein den Philoſophen ausmachen. Es muſs eine zweckmäſsige Verbindung aller Erkenntniſſe und Geſchicklichkeiten zur Einheit hinzukommen, und eine Einſicht in die Uebereinſtimmung derſelben mit den höchſten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Es kann ſich überhaupt keiner einen Philoſophen nennen, der nicht philoſophiren kann. Philoſophiren läſst ſich aber nur durch Uebung und ſelbſteigenen Gebrauch der Vernunft lernen. Geſetzt, es lernte auch Jemand die wahre Philoſophie, ſo wäre ſeine Kenntniſs davon doch nur ſubjectiv-hiſtoriſch, und er ſelbſt darum noch kein Philoſoph. Die Mathematik kann man hingegen gewiſſermaſsen lernen, denn die Beweiſe ſind hier ſo evident, daſs ein Jeder davon überzeugt werden kann. Der wahre Philoſoph muſs alſo als Selbſtdenker einen freien und ſelbſteigenen, keinen ſklaviſch nachahmenden, aber auch keinen dialektiſchen Gebrauch von ſeiner Vernunft machen, ſ. Erkenntniſs, hiſtoriſche. Der dialektiſche Gebrauch der Vernunft iſt ein ſolcher, der nur auf den Schein von Wahrheit und Weisheit abzweckt, und das Geſchäft des bloſsen Sophiſten. Dieſs iſt gegen die Würde oder den innern wahren Werth der Wiſſenſchaft, die ein Organ der Weisheit iſt. Als ſolches iſt ſie aber auch unentbehrlich, ſo daſs man wohl behaupten darf, Weisheit ohne Wiſſenſchaft ſei nur ein Schat-

Digitized by Google

tenriſs von einer Vollkommenheit. Der die Wiſſenſchaft haſſet, um deſto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Miſologen. Die Miſologie entſpringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen und einer gewiſſen damit verbundenen Eitelkeit; zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Miſologie, welche Anfangs mit groſsem Fleiſse und Glück den Wiſſenſchaften nachgegangen waren und am Ende in ihrem ganzen Wiſſen doch keine Befriedigung fanden, ſ. Glückſeligkeit, 7. Weltweisheit iſt die einzige Wiſſenſchaft, die uns dieſe innere Genugthuung zu verſchaffen weiſs, denn ſie ſchlieſst gleichſam den wiſſenſchaftlichen Cirkel und durch ſie erhalten ſodann erſt die Wiſſenſchaften Ordnung und Zuſammenhang (L. 26. ff.). Was die Eintheilung der geſammten Weltweisheit, nehmlich in die theoretiſche und praktiſche, betrifft, ſo findet man ſie im Art. Begriff, 14. (K. XII.).

7. Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu beſtimmen, wo der gemeine Verſtandesgebrauch aufhört und der ſpeculative anfängt. Indeſſen giebt es doch hier ein ziemlich ſicheres Unterſcheidungszeichen, nehmlich folgendes: Die Erkenntniſs des Allgemeinen *in abſtracto* iſt ſpeculative Erkenntniſs, die Erkenntniſs des Allgemeinen *in concreto*, in ſo fern ſie reine Anſchauungen zu Gegenſtänden hat, iſt mathematiſche, in ſo fern ſie aber auf empiriſche Gegenſtände geht, gemeine Erkenntniſs. Philoſophiſche Erkenntniſs iſt ſpeculative Erkenntniſs der Vernunft und fängt alſo mit den Verſuchen der gemeinen Vernunft das Allgemeine *in abſtracto* zu erkennen an. Aus dieſer Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen gemeinem und ſpeculativem Vernunftgebrauch läſst ſich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philoſophirens datiren müſſe, nehmlich von den Grie-

chen. Die Griechen haben zuerſt verſucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunftkenntniſſe zu cultiviren, ſondern *in abſtracto;* ſtatt daſs die andern Völker ſich die Begriffe immer nur *in concreto* durch Bilder verſtändlich zu machen ſuchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker (z. B. die Chineſer und einige Indianer), welche die Natur der philoſophiſchen Gegenſtände (z. B. Gottes, der Unſterblichkeit der Seele u. ſ. w.) nicht nach Begriffen und Regeln *in abſtracto* zu erforſchen ſuchen. Bei den Perſern und Arabern findet ſich zwar einiger ſpeculativer Vernunftgebrauch, allein die Regeln dazu haben ſie vom Ariſtoteles, alſo doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaſters Zendaveſta (ſ. Zend-Aveſta, Zoroaſters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieſes Geſetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menſchen; ingleichen die Cerimonien des heiligen Dienſtes der Parſen u. ſ. f. aufbehalten ſind. Riga, 1776 4.) entdeckt man nicht die geringſte Spur von Philoſophie, eben dieſes gilt auch von der geprieſenen Egyptiſchen Weisheit. Wie in der Philoſophie, ſo ſind auch in der Mathematik die Griechen die Erſten geweſen, welche dieſen Theil des Vernunfterkenntniſſes nach einer wiſſenſchaftlichen Methode cultivirten. Wenn und wo aber unter den Griechen der philoſophiſche Geiſt zuerſt entſprungen ſei, das kann man eigentlich nicht beſtimmen. Thales, von Milet in Ionien, der Urheber der Ioniſchen Secte, führte zuerſt den Gebrauch der ſpeculativen Vernunft ein. Er führte den Beinamen Phyſiker, wiewohl er auch Mathematiker war. Uebrigens kleideten die erſten Philoſophen alles in Bilder ein; denn Poeſie iſt älter als Proſe. Pherezydes ſoll der erſte proſaiſche Schriftſteller geweſen ſeyn; er war von der Inſel Scyros gebürtig, und lebte in den Zeiten des Thales. Auf die Ionier folgten die Eleatiker, die zu gleicher Zeit mit den Pythago-

räern ſich ausgezeichnet und zuerſt ein conſequentes Syſtem nach Principien aufgeſtellt haben. Der Grundſatz der Eleatiſchen Philoſophie und ihres Stifters Xenophanes, aus Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinaſien, war: in den Sinnen iſt Täuſchung und Schein, nur im Verſtande allein liegt die Quelle der Wahrheit. Unter den Philoſophen dieſer Schule zeichneten ſich Parmenides, Zeno, beide aus Elea, und Meliſſus, aus der Inſel Samos, als Männer von groſsem Verſtande und Scharfſinn und als ſubtile Dialektiker aus, ſ. Dialektik (L. 29. ff.).

8. Um die Zeit der Ioniſchen Schule ſtand in Groſs-Griechenland (dem untern Theil von Italien) ein Mann von ſeltſamen Genie auf, welcher auch eine Schule errichtete und ein ſonderbares Project entwarf und ausführte. Dieſer Mann war Pythagoras zu Samos (gegen die 30ſte Olympiade) gebohren, von dem es ungewiſs iſt, ob er etwas geſchrieben hat. Er ſtiftete eine Societät oder groſse Geſellſchaft von Weltweiſen, die durch das Geſetz der Verſchwiegenheit zu einem Bunde unter ſich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Claſſen ein, in die der Akusmatiker (die bloſs hören muſsten), und die der Akroamatiker (die auch fragen durften). Unter ſeinen Lehren gab es einige exoteriſche, d. i. ſolche, die er dem ganzen Volk vortrug. Die übrigen waren geheim oder eſoteriſch, nur für die Mitglieder ſeines Bundes beſtimmt, von denen er einige in ſeine vertraute Freundſchaft aufnahm und von den übrigen ganz abſonderte. Zum Vehikel ſeiner geheimen Lehren machte er Phyſik und Theologie, alſo die Lehre des Sichtbaren und des Unſichtbaren. Auch hatte er verſchiedene Symbole, die vermuthlich nichts anders als gewiſſe Zeichen waren, an welchen ſich die Pythagoräer unter einander erkennen

konnten. Der Zweck ſeines Bundes war wahrſcheinlich: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mäſsigen und mehrere Geſetzmäſsigkeit in die Staaten einzuführen. Dieſer Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerſtört. Dieſe philoſophiſche Geſellſchaft wurde aufgelöſt, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des gröſsten Theils der Verbündeten. Die wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da dieſe nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wuſsten, ſo kann man davon auch nichts gewiſſes und beſtimmtes ſagen. In der Folge hat man dem Pythagoras viele Lehren zugeſchrieben, die aber gewiſs nur erdichtet ſind (L. 32. f.).

9. Die zweite und wichtigſte Epoche der Griechiſchen Philoſophie hebt endlich mit dem Sokrates an; denn von ihm an wurde die Erforſchung der Gründe und Geſetze des moraliſchen Verhaltens die wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie. Er gab zuerſt dem philoſophiſchen Geiſte und allen ſpeculativen Köpfen eine ganz neue praktiſche Richtung; auch iſt er, auſser dem Urheber des Chriſtenthums, faſt unter allen Menſchen der einzige geweſen, deſſen Verhalten der Idee eines Weiſen am nächſten kommt. Unter ſeinen Schülern iſt Plato, und unter den Schülern des Plato Ariſtoteles der berühmteſte. Der erſtere beſchäftigte ſich mehr mit den praktiſchen Lehren des Sokrates, der letztere brachte die ſpeculative Philoſophie wieder höher. Auf Plato und Ariſtoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgeſagteſten Feinde von einander waren; denn die erſtern waren für ein conſequentes Glückſeligkeitsſyſtem, die letztern für ein reines Moralſyſtem. Jene ſetzten das höchſte Gut in ein

fröhliches Herz, das ſie die Wolluſt nannten. Die Stoiker fanden das höchſte Gut einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man aller Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne, und trugen die Lehre von den Pflichten ſehr zuſammenhängend und ausführlich vor. Sie waren übrigens in der ſpeculativen Philoſophie dialektiſch, in der Moralphiloſophie dogmatiſch, und zeigten in ihren praktiſchen Principien ungemein viel Würde. Durch dieſe ihre praktiſchen Principien ſtreueten ſie den Samen zu den erhabenſten Geſinnungen aus, die je exiſtirten. Der Stifter der Stoiſchen Schule iſt Zeno aus Cittium auf der Inſel Cypern, ein Kaufmannsſohn, dem ſein Vater von ſeinen Reiſen Bücher der Sokratiker mitzubringen pflegte, wodurch der erſte Keim zur Entwickelung ſeines philoſophiſchen Geiſtes in ihm erzeugt wurde. Die berühmteſten Männer aus dieſer Schule unter den Griechiſchen Weltweiſen ſind Kleanth und Chryſipp; erſterer ſtammte aus Lycien ab, der Geburtsort des letztern war Soli in Cilicien. Die Epikuriſche Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die Stoiſche war, weil ſie in ihren praktiſchen Grundſätzen ſeicht und ohne Haltung und Feſtigkeit war. Was man aber auch immer von den Epikuräern ſagen mag, ſie bewieſen die gröſste Mäſsigung im Genuſſe, und waren die beſten Naturphiloſophen unter allen Denkern Griechenlandes. Noch iſt zu merken, daſs die vornehmſten griechiſchen Schulen beſondere Namen führten. So hieſs die Schule des Plato Akademie, von einem zu Leibesübungen beſtimmten Platze vor Athen, wo Plato lehrte. Die Schule des Ariſtoteles hieſs Lyceum, von einem ebenfalls zu Leibesübungen beſtimmten Ort (Gymnaſium) in einer Vorſtadt zu Athen, wo Ariſtoteles lehrte. Die Schule der Stoiker hieſs Stoä, ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker ſich herſchreibt. Die Schule des Epikur hieſs

Digitized by Google

Gärten, weil Epikur in Gärten lehrte. Auf Platos Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von ſeinen Schülern geſtiftet wurden, einige ſetzen noch eine vierte und fünfte hinzu. Die erſte ſtiftete Speuſippus, die zweite Arceſilaus, und die dritte Karneades; die vierte und fünfte ſollen Philo von Lariſſa und Antiochus geſtiftet haben. Dieſe Akademien neigten ſich zum Skepticismus hin. Platos Philoſophie enthielt ſchon von Anfang an gewiſſe Keime des Skepticismus in der Form. Er trug nehmlich viele ſeiner Lehren dialogiſch vor, ſo daſs Gründe *pro* und *contra* angeführt wurden, ohne daſs er ſelbſt darüber entſchied, ob er gleich ſonſt ſehr dogmatiſch war. Speuſippus und Arceſilaus ſtimmten beide auch in der Materie ihre Denkart zur Skepſis, und Karneades trieb es darin noch höher, Philo näherte ſich ſchon wieder dem Stoiſchen Syſtem, und Antiochus trat ganz zu demſelben über. Um der drei erſten Akademien willen werden die Skeptiker, dieſe ſubtilen, dialektiſchen Philoſophen, auch Akademiker genannt. Im Art. Skepticismus, 4. ff. findet man, wie ſich die Akademiker vom Pyrrho und den Nachfolgern dieſes groſsen Zweiflers unterſchieden; auch die Geſchichte des Skepticismus ſelbſt (L. 34. ff.).

10. Als in der Folge die Philoſophie von den Griechen zu den Römern überging, hat ſie ſich nicht erweitert, denn die Römer blieben immer nur Schüler. Cicero war in der ſpeculativen Philoſophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoiſchen Sekte gehörten Epiktet, Antonin der Philoſoph und Seneca als die berühmteſten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, auſser Plinius dem jüngern. Endlich verſchwand die Cultur auch bei den Römern und es entſtand Barbarei, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfin-

Digitized by Google

gen, ſich auf die Wiſſenſchaften zu legen. Nun kamen die Wiſſenſchaften im Occident wieder empor, insbeſondere brachten die Araber den Ariſtoteles wieder in Flor, dem man aber auf eine ſklaviſche Weiſe folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholaſtiker auf; ſie erläuterten den Ariſtoteles und trieben ſeine Subtilitäten ins Unendliche. Man beſchäftigte ſich mit nichts als lauter Abſtractionen. Dieſe ſcholaſtiſche Methode des Afterphiloſophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philoſophie, d. i. ſolche Selbſtdenker, die ſich zu keiner Schule bekannten, ſondern die Wahrheit ſuchten und annahmen, wo ſie ſie fanden. Ihre Verbeſſerung in den neuern Zeiten verdankt aber die Philoſophie theils dem gröſsern Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwiſſenſchaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieſer Wiſſenſchaften im Denken entſtand, breitete ſich auch über die beſondern Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erſte und gröſste Naturforſcher war Baco von Verulam; er machte einen allgemeinen Plan, in dem Felde der Philoſophie durch bloſse Erfahrungen, Verſuche und Beobachtungen wichtige Entdeckungen zu machen. Es iſt übrigens ſchwer zu ſagen, von wo die Verbeſſerung der ſpeculativen Philoſophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienſt um dieſelbe erwarb ſich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben; denn er ſetzte das Kriterium der Wahrheit in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniſs. Unter die gröſsten und verdienſtvollſten Reformatoren des letzten Jahrhunderts iſt aber Leibnitz und Locke zu rechnen, ſ. die Art. Leibnitz und Locke. Leibnitzens und Wolfs eigene, dogmatiſche Methode des Philoſophirens war fehlerhaft. Daher hat nun eben Kant die Methode des kriti-

ſchen Philoſophirens entdeckt, und in den Gang gebracht, welche die einzig ächte iſt. Nach derſelben wird die Vernunft ſelbſt unterſucht, das geſammte menſchliche Erkenntniſsvermögen zergliedert, und geprüft, wie weit die Grenzen deſſelben wohl gehen mögen. In unſerm Zeitalter iſt Naturphiloſophie im blühendſten Zuſtande, welches wir einem Newton verdanken. Von den neueſten Philoſophen gilt noch immer das, was Kant von ſeinen Zeitgenoſſen im letzten Viertel des verfloſſenen Jahrhunderts ſagt: es laſſen ſich keine ausgezeichneten und bleibenden Namen nennen, weil hier Alles gleichſam im Fluſſe fortgeht, und der eine niederreiſst, was der andere bauet. Man ſehe den Art. Metaphyſik, 17. Durch Kant war der Indifferentismus gegen die Metaphyſik in Deutſchland verſchwunden, aber die neueſten, eigentlich dogmatiſchen, Philoſophen haben die metaphyſiſchen Nachforſchungen aufs neue in den Verdacht bloſser Grübeleien gebracht. Indeſſen iſt noch Hoffnung da, daſs unſer Zeitalter die kritiſche Methode zu philoſophiren nicht ganz aufgeben werde (L. 36. ff.).

Werk,

ſ. Kunſt, 2. *b*.

Werkzeug,

ſ. Organiſirtes Weſen.

Werth,

valor, *valeur*. Dieſes Wort hat eine doppelte Bedeutung, es zeigt einmal überhaupt den Nutzen an, welchen ein gewiſſer Gegen-

ſtand gewährt; zum andern, bedeutet es insbeſondere das Vermögen, welches der Beſitz dieſes Gegenſtandes mittheilt, andre Güter dafür zu kaufen. Das erſte könnte man den Gebrauchswerth und das letzte den Tauſchwerth der Sache nennen (A. Smith vom Nationalreichthum, 1. Band, 1. B. 4. Cap. S. 46. f.).

2. Der Werth iſt entweder ein äuſserer, relativer Werth, ein Preis, ſ. Preis; oder ein innerer, abſoluter Werth, eine Würde, ſ. Handlung, 4. und Würde.

Werth des Erdenlebens,

valor vitae terreſtris, *valeur de la vie terreſtre*. Sowohl der Nutzen, den uns das Leben auf Erden gewährt, als auch das Vermögen, welches uns der Beſitz des Erdenlebens gewährt, andre Güter dafür zu erlangen; man kann alſo ſowohl den Gebrauchswerth, als auch den Tauſchwerth des Erdenlebens unter dem Werth deſſelben verſtehen. Vornehmlich aber verſteht man den Gebrauchswerth darunter.

2. Es iſt die Frage, was das Leben für uns für einen Werth habe? Kant antwortet: wenn dieſer Werth bloſs nach dem geſchätzt wird, was man genieſst (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückſeligkeit), ſo iſt er leicht zu entſcheiden. Dieſer Werth ſinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denſelben Bedingungen, oder auch nach einem ſelbſtentworfenen (doch dem Naturlaufe gemäſsen) und bloſs auf Genuſs geſtellten Plane aufs neue antreten? Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geſchmacks bis zur Idealiſirung deſſelben, und ſelbſt der Luxus in den Wiſſenſchaften durch

Digitized by Google

die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausſchüttet, iſt nicht zu beſtreiten. Das gründlichſte und leichteſte Beſänftigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, den man einem vernünftigen Menſchen wohl anmuthen kann, daſs in Anſehung des Genuſſes das Leben gar keinen Werth habe (U. 394. ff. A. 182.).

2. Wird hingegen der Werth des Lebens nach dem geſchätzt, was man thut (dem natürlichen Zweck der Entwickelung unſrer Anlagen, der Cultur), ſo hat es ſchon einen groſsen, obwohl nicht zu beſtimmenden Werth. Die reflectirende Urtheilskraft ſieht ſich genöthigt, den Menſchen in dieſer Rückſicht als letzten Zweck der Natur zu betrachten. Die unbeſchreiblich weiſe Organiſation des Gewächsreichs nöthigt uns nehmlich zu der Frage: wozu ſind die Pflanzen da? Antwortet man: für die Pflanzenverzehrenden Thiere; ſo kommt die Frage wieder: wozu ſind denn dieſe Pflanzenverzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa ſeyn: für die Raubthiere. Dieſe ſind aber mit den vorhergehenden Geſchöpfen für den Menſchen da, und der Menſch iſt alſo der letzte Zweck der Schöpfung auf Erden, denn er allein kann ſich ein Syſtem der Zwecke machen (M. II, 915. U. 382 f.). Man könnte aber auch mit Linné umgekehrt ſagen: die Pflanzenverzehrenden Thiere ſind zur Mäſsigung des üppigen Wuchſes des Pflanzenreichs da, u. ſ. w.; dann hätte der Menſch nur den Rang eines Mittels (M. II, 916. U. 383.). Wenn man ſich eine innere oder äuſsere objective Zweckmäſsigkeit zum Princip macht, ſo fordert die Vernunft ein Syſtem der Zwecke und einen letzten Zweck; und dennoch hat die Natur ſelbſt den Menſchen, der doch allein letzter Zweck der Natur ſeyn kann, dem Mechanismus unterworfen (M. II, 917. U. 385. f.). Der Wohnplatz

Digitized by Google

der Naturweſen auf Erden zeugt von ganz unabſichtlich wirkenden Urſachen. Wenn nun dieſer Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterſchooſs (des Meeres), für alle dieſe Geſchöpfe keinen andern Urſprung, als gänzlich unabſichtlichen Mechanismus ſeiner Erzeugung Anzeige giebt; wie und mit welchem Recht können wir für dieſe letztern Producte einen andern Urſprung verlangen und behaupten (U. 385 f. M. II, 918.)? Dieſes Argument ſcheint aber zu viel zu beweiſen, nehmlich, nicht bloſs daſs der Menſch kein letzter Zweck der Natur ſei, ſondern daſs ſogar die für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte durch den Naturmechanismus entſprungen ſind (M. II, 919. U. 386.). Allein die Vernunft ruft uns nur auf, alles ſo viel möglich mechaniſch zu erklären, ungeachtet wir wiſſen, daſs wir mit dieſem Princip aus ſubjectiven Gründen niemals auslangen können. Die Vereinbarkeit des Mechanismus und Technicismus der Natur kann übrigens gar wohl in dem überſinnlichen Subſtrat der Natur liegen, welche Vorſtellung die ſubjective Beſchaffenheit unſrer Vernunft verlangt, um gewiſſe Geſetze der Einheit der Natur möglich zu finden, die ſich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch ſolche hat, die überſinnlich ſind, z. B. die Moralität) vorſtellig zu machen (U. 386. f. M. II, 920.).

3. Wenn nun dasjenige im Menſchen ſelbſt angetroffen werden muſs, was durch ſeine Verknüpfung mit der Natur als Zweck befördert werden ſoll: ſo muſs entweder der Zweck von der Art ſeyn, daſs er ſelbſt durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann; oder es iſt die Tauglichkeit oder Geſchicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äuſserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erſte Zweck der Natur würde die Glückſeligkeit ſeyn, und von ihm haben wir in 2. und im Art. Glückſelig-

Digitized by Google

keit, 11. ff. gehandelt. Der zweite Zweck der Natur würde die Cultur des Menſchen ſeyn, aber nicht jede Cultur kann letzter Zweck ſeyn (U. 388. M. II, 921.).

4. Die Cultur der Geſchicklichkeit iſt freilich die vornehmſte ſubjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, die Freiheit des Willens in der Beſtimmung und Wahl ſeiner Zwecke zu befördern. Dieſs gehört aber doch weſentlich zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken. Dieſe letztere Tauglichkeit beſteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden (in der Disciplin der Neigungen), durch den wir unfähig gemacht werden, ſelbſt zu wählen (M. II, 924. U. 392.), ſ. Geſchicklichkeit, 2.

5. Es bleibt alſo kein andrer Werth des Erdenlebens übrig, als der, den wir dieſem unſerm Leben ſelbſt geben. Dieſs geſchieht nicht ſowohl durch das, was wir thun, als durch das, was wir ſo unabhängig von der Natur zweckmäſsig thun, daſs ſelbſt die Exiſtenz der Natur nur unter dieſer Bedingung Zweck ſeyn kann. Was nehmlich die Diſciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Abſicht auf unſere Beſtimmung ganz zweckmäſsig iſt, ſo zeigt ſich doch auch in Anſehung dieſes zweiten Erforderniſſes zur Cultur ein zweckmäſsiges Streben der Natur zu einer Ausbildung auf höhere Zwecke, als bloſse Naturproducte ſeyn können. Der Zweck der Natur: der Rohigkeit der Neigungen, welche der Thierheit in uns angehören, immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menſchheit Platz zu machen, iſt nicht zu verkennen. Schöne Kunſt und Wiſſenſchaften gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges ſehr viel ab. Sie bereiten den Menſchen da-

durch zu einer Herrſchaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben ſoll; indeſſen die Uebel zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, ſteigern und ſtählen, um den Neigungen nicht unterzuliegen, und uns ſo eine Tauglichkeit zu höhern Zwecken fühlen laſſen. In dieſer Rückſicht nun hat das Erdenleben einen unendlichen Werth (U. 394. ff. M. II, 926.).

Kant Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 82. f. S. 383. ff.

Weſen,

eſſentia, *eſſence*. S. Merkmahl, conſtitutives und nothwendiges. Das Weſen iſt das erſte innere Princip (Grund) alles deſſen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Eine geometriſche Figur z. B. iſt ein Ding, dieſs Ding kann nur möglich ſeyn, wenn es einen Raum giebt, der durch Linien eingeſchloſſen wird. Ohne dieſe beiden Stücke kann eine geometriſche Figur nicht einmal gedacht, folglich noch weniger in der Anſchauung vorgeſtellt werden. Sie machen alſo das Weſen derſelben aus (N. III.*)).

2. Weſen aller Weſen, ſ. Ideal, 8.

3. Abſolutnothwendiges Weſen, ſ. Begriff, 15. und Gott, 31.

4. Gemeines Weſen, ſ. Staat, 2. Das Volk als Staat betrachtet (K. 168. f.).

5. Höchſtes Weſen, ſ. Ideal, 8.

6. Logiſches Weſen, ſ. Merkmahl, conſtitutives und nothwendiges. Was in dem Begriffe von dem Dinge enthal-

ten iſt (P. 72.). Die innere Möglichkeit des Begriffs (E. 82.). Der Inbegriff der weſentlichen Stücke (E. 83.), nehmlich des Begriffs. Die weſentlichen Stücke ſind die Beſtandſtücke (*conſtitutiva*) des Weſens, d. h. diejenigen Merkmahle des Begriffs, welche zuſammen ſein Weſen ausmachen; oder diejenigen Eigenſchaften, auf welchen als Bedingungen ſelbſt die innere Möglichkeit eines Dinges (d. i. der Begriff von ihm) beruht (N. 58.). So gehören die Zurückſtoſsungskraft und die Anziehungskraft zum Weſen der Materie, keine kann von der andern im Begriff der Materie getrennt werden (N. 58.), ſ. Anziehungskraft und Zurückſtoſsungskraft.

7. Organiſirtes Weſen, ſ. Organiſirtes Weſen.

8. Reales Weſen, Realweſen, Natur eines Gegenſtandes (E. 99.), ſ. Merkmahl, nothwendiges und Natur.

9. Sinnenweſen, ſ. Erſcheinung, 2. und Menſch, 4.

10. Urweſen, ſ. Ideal, 8.

11. Vernunftweſen, ſ. Meinungsſache, 2.

12. Vernünfteltes Weſen, ſ. Meinungsſache, 2.

13. Verſtandesweſen, ſ. An ſich und Noumen.

Wetten,

ſ. Ueberzeugung, 2.

Digitized by Google

Widerſpruch,

ſ. Wahr, 5 und 8, Analytiſches Urtheil, 10. ff., Ding, 4. β.

Widerſtrebung,

ſ. Latitudinarier, 6.

Widerſtreit,

Oppugnanz, Repugnanz, *repugnantia*, *répugnance*. Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Beſtimmungen der Dinge in einem ſolchen Verhältniſs gedacht werden, daſs ſie einander ihre Folgen aufheben, wenn ſie in einem Subject verbunden ſind. Wenn ich z. B. drei Thaler Vermögen habe, aber auch drei Thaler Schulden, ſo ſind beide Arten der drei Thaler in einem ſolchen Widerſtreit mit einander, daſs ich dadurch weder Vermögen noch (nicht tilgbare) Schulden habe. Realitäten durch den reinen Verſtand gedacht (*realitas noumenon*) ſind Bejahungen, ſie können ſich alſo einander nicht aufheben, und es läſst ſich daher zwiſchen dieſen (logiſchen) Realitäten kein Widerſtreit denken; das Reale in der Erſcheinung (*realitas phaenomenon*) hingegen kann allerdings im Widerſtreit ſeyn, z. B. zwei bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, die aber einander entgegen wirken (C. 320. M. I, 363.), ſ. Leibnitz, IV.

2. Der dem Widerſtreit entgegengeſetzte Reflexionsbegriff iſt die Einſtimmung, durch welchen die Beſtimmungen der Dinge in einem ſolchen Verhältniſs gedacht werden, daſs ihre Folgen vereint in demſelben Subject vergröſsert wer-

den. Wenn ich z. B. ſchon drei Thaler Vermögen habe, und noch drei Thaler geſchenkt erhalte, ſo ſind beide Arten von drei Thalern mit einander in Einſtimmung, ſo daſs nun mein Vermögen noch einmal ſo groſs iſt. Realitäten durch den reinen Verſtand gedacht ſind, weil ſie alle Bejahungen ſind, alle mit einander in Einſtimmung; das Reale in der Erſcheinung hingegen kann in Einſtimmung ſeyn und auch nicht, z. B. zwei bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſofern ſie einen Punct nach derſelben Richtung zu ziehen, oder auch ein zwiefaches Vergnügen, z. B. das einer Reiſe, nebſt der Unterhaltung unterwegens (C. 320.). S. übrigen Oppoſition.

Widerſtreit der Pflichten,

ſ. Colliſion, wo Widerſtand, Widerſtreit heiſsen muſs. Widerſtreit der Vernunft, ſ. Antinomie.

Wiedervergeltung,

ſ. Krieg, 5. *b*.

Wiedervergeltungsrecht,

ſ. Strafe, 4. ff.

W[illegible],

praktiſche Vernun[illegible] re[illegible] rungs-vermögen, *voluntas*, [illegible] *ap*[illegible] *uperior*, *volonté*. S. Impera[illegible]

2. Der **Wille** wird als ein **Vermögen** gedacht, der **Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäſs** ſich **ſelbſt** zum **Handeln** zu **beſtimmen** (G. 63.). Dieſs wird dadurch klar, wenn man ſich das Handeln eines **unvernünftigen** Thiers vorſtellt. Dieſes hat auch **Vorſtellungen**, wie der Menſch, denn wenn z. B. die Ameiſe auf ihrem Wege ein Hinderniſs findet, ſo kehrt ſie um, ohne daſs ihr Cörper durch etwas **auſser ihr** geſtoſsen oder gedrehet wird. Die Urſache muſs alſo **in ihr** ſelbſt, in ihren **Vorſtellungen** liegen, welche durch das äuſsere Hinderniſs, das ſie wahrnimmt, entſpringen. Allein ihre Handlung wird bloſs durch die **Furcht** vor dem Hinderniſs gewirkt. Der Menſch aber allein kann, wenn er eine ſolche Furcht fühlt, ſich ihrer bemeiſtern, und ſich ein Geſetz machen, nach welchem er dieſer Furcht nachgeben, oder ihr widerſtehen will. Die Hauptkriterien des Willens ſind alſo: daſs man ſich die **Geſetze vorſtelle**, die zum **Handeln** beſtimmen, und daſs man ſich **dieſen Geſetzen gemäſs ſelbſt dazu beſtimme**. Nun iſt das, was dem Willen zum **objectiven** (nicht bloſs im Subject liegenden) Grunde ſeiner **Selbſtbeſtimmung** dient, der **Zweck**. Der Grund der **Möglichkeit der Bewirkung** des Zwecks heiſst das **Mittel**. Der **ſubjective** (bloſs im Subject liegende) Grund des **Begehrens** (zu Thätigkeiten beſtimmt zu werden) heiſst die **Triebfeder**; der **objective** Grund des **Wollens** (ſich ſelbſt der **Vorſtellung gewiſſer Geſetze** gemäſs zu Thätigkeiten zu beſtimmen) heiſst der **Bewegungsgrund**. Ein Wille kann alſo nur in **vernünftigen** Weſen anzutreffen ſeyn, denn nur dieſe können ſich **Geſetze vorſtellen** (G. 63. M. II, 82.). ſ. **Dependenz**, 4., **Freiheit**, 33. und **Zweckmäſsigkeit**.

...an muſs **Begehrungsvermögen**,

Wille, Willkühr und **freie Willkühr** wohl von einander unterſcheiden. Dem Willen liegt das **Begehrungsvermögen** (*facultas appetitiva*) zum Grunde. Die **Erfahrungspſychologie** lehrt, daſs wir ein ſolches mit den übrigen Thieren gemein haben, und **Baumgarten** (Metaph. §. 489.) erklärt es durch: ein Vermögen zu begehren und zu verabſcheuen. Ich **begehre**, ſagt Baumgarten, wenn ich mich **beſtimme**, eine gewiſſe Vorſtellung in mir zu wirken, und ich **verabſcheue** dasjenige, deſſen Gegentheil ich begehre. Dieſe Erklärung iſt ganz richtig. Denn wer begehrt, der hat **erſtlich** Vorſtellungen; durch dieſe Vorſtellungen beſtimmt er **zweitens ſich** (d. i. der Beſtimmungsgrund iſt etwas **in ihm**, etwas im **innern Sinn**, nicht wie bei der Bewegung des lebloſen Cörpers, bei dem die **Veränderung** durch etwas **auſser demſelben**, etwas, das in unſerm **äuſsern Sinn** erſcheint, und gar nicht zu dem in Bewegung zu ſetzenden lebloſen Cörper gehört, bewirkt wird. Uebrigens kann dieſe Beſtimmung ſeiner ſelbſt ebenfalls pſychologiſch-mechaniſch ſeyn, d. i. nach einem bloſsen **Mechanismus** geſchehen, bei dem **nichts von Freiheit** iſt); er beſtimmt ſich aber **drittens**, eine gewiſſe **Vorſtellung** zu wirken. Dieſe letztern Vorſtellungen ſind nehmlich die von **wirklichen** Gegenſtänden, nehmlich den Handlungen und dem, was dieſe bewirken oder hervorbringen ſollen (der **Materie** des Begehrungsvermögens, ſ. **Gegenſtand**, 17. ff.), von deren Wirklichkeit demnach das Subject, durch jene **erſtern Vorſtellungen** (von denſelben Gegenſtänden, obwohl nur ihrer **Möglichkeit** nach) Urſache wird, ſ. **Leben**, 3., **Luſt**, 3., **Seelenvermögen** und **Endurſache**, 7.

4. Wenn wir nehmlich auf uns ſelbſt Acht geben, ſo finden wir, daſs wir **Gedanken** haben, oder uns etwas **vorſtellen**. Wir unterſcheiden

Digitized by Google

aber dieſes Etwas, das wir uns vorſtellen, noch von unſern Vorſtellungen. Das, was wir uns vorſtellen, nennen wir den Gegenſtand unſrer Vorſtellungen. Dieſer Gegenſtand kann aber bloſs in unſern Vorſtellungen, oder auch zugleich auſser denſelben ſeyn. Beſchäftigen wir uns nun mit ſolchen Vorſtellungen, welche Gegenſtände haben, die auch auſser unſern Vorſtellungen vorhanden ſind, ſo haben wir reelle und keine bloſs leeren Vorſtellungen, machen uns nicht bloſs Hirngeſpinſte. Unſre Vorſtellungen können aber auch von der Art ſeyn, daſs wir die Gegenſtände erſt hervorbringen, die wir uns vorſtellen. Dann werden unſere Vorſtellungen die Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände, die wir uns vorſtellen. Dieſe Gegenſtände ſind nehmlich unſre Handlungen, und das, was wir durch unſre Handlungen bewirken wollen. Das Vermögen, auf dieſe Art Urſache zu werden, heiſst das Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen iſt demnach das Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn (U. XXII. *) P. 16. *) K. I.). Dieſer Erklärung hat man den Vorwurf gemacht, daſs ſie die Wünſche ausſchlöſſe, die aber doch auch Begehrungen wären, obwohl ſolche, durch die ihr Gegenſtand nicht hervorgebracht würde. Allein ſie ſind wirklich nicht ausgeſchloſſen; denn die Wünſche ſind auch Begehrungen, durch die der Menſch auf die Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben hinwirkt, aber durch ſeine Vorſtellungen allein, und nicht zugleich durch Kräfte, wovon er alſo keinen Erfolg erwarten kann. Indeſſen iſt doch die Beziehung der Vorſtellung als Urſache in jedem Wunſche enthelten, welches vornehmlich ſichtbar iſt, wenn er Sehnſucht iſt. Es giebt alſo auch Begehrungen, wodurch der Menſch mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſteht (U. XXII. *)). Noch iſt die Concupiſcenz (das Gelüſten) von dem Begehren ſelbſt

zu unterſcheiden; denn die Concupiſcenz iſt der Anreiz zur Beſtimmung des Begehrens. Sie iſt jederzeit eine ſinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsſtimmung (K. IV.).

5. Man kann die Ausdrücke Wille und Willkühr für gleichbedeutend nehmen, wo dann von dem einem gilt, was von der andern gilt. Allein es findet ſich hier doch ein Unterſchied in den Begriffen, die ſich auf dieſe Sache beziehen; und dieſes Unterſchiedes wegen iſt es nöthig, für jeden Begriff einen beſondern Ausdruck zu haben. Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, ſofern der Beſtimmungsgrund zur Handlung in ihm ſelbſt (nicht in dem Gegenſtande) angetroffen wird, heiſst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu laſſen. Iſt dieſes Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens, durch ſeine Handlung den Gegenſtand hervorzubringen, verbunden, ſo heiſst es die Willkühr. Iſt das Vermögen nach Belieben zu thun oder zu laſſen nicht mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens der Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden, ſo bleibt ſein Actus ohne allen Erfolg, und dieſer Actus deſſelben heiſst ſodann ein Wunſch. Das Begehrungsvermögen alſo, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heiſst der Wille. Der Wille iſt alſo das Begehrungsvermögen in Beziehung auf den Beſtimmungsgrund zur Handlung oder das, was die Willkühr beſtimmt, und alſo mit praktiſcher Vernunft einerlei. Unter dem Willen kann alſo die Willkühr, aber auch der bloſse Wunſch enthalten ſeyn, ſofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt beſtimmen kann (K. IV. f.).

6. Hängt die Willkühr von bloſs ſinn-

Digitized by Google

lichen Trieben ab, ſo iſt ſie eine thieriſche Willkühr, iſt ſie aber unabhängig von ſinnlichen Trieben, mithin, da ſonſt weiter nichts übrig iſt, was die Willkühr beſtimmen kann, durch reine Vernunft beſtimmbar, ſo daſs ſie ſich durch reine Vernunft ſelbſt gegen die ſinnlichen Triebe zu handeln beſtimmen kann, ſo iſt ſie eine freie Willkühr. Die Beſtimmungsgründe, welche die Willkühr beſtimmen, mögen nun ſeyn, welche ſie wollen, ſo werden ſie für die freie Willkühr doch nur dadurch Beſtimmungsgründe, daſs ſie ſie als ſolche in ſich aufnimmt; daſs alſo der Beſtimmungsgrund in ihr ſelbſt, nicht auſser ihr, ſubjectiv, nicht objectiv, iſt. Da aber die freie Willkühr durch reine Vernunft (d. i. den Willen) beſtimmt wird, was aber die Vernunft erzeugt, Begriffe ſind, ein Begriff aber, der vorſtellt, wie man handeln will oder ſoll, eine Regel heiſst: ſo iſt der innere Beſtimmungsgrund der Willkühr ſtets eine Regel. Eine Regel aber, welche ſich die Willkühr aus bloſs innern, mithin aus bloſs ſubjectiven Gründen zum Princip des Handelns macht, heiſst eine Maxime; iſt aber die Regel von der reinen Vernunft für jede freie Willkühr gegeben, ſo heiſst ſie ein Geſetz. Der Wille giebt demnach die Geſetze, die Willkühr die Maximen. Die letztere iſt in dem Menſchen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts anderes, als bloſs auf Geſetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, und iſt alſo die praktiſche Vernunft; er iſt daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig. Nur die Willkühr alſo kann frei oder unfrei genannt werden (K. XXVI. f.), ſ. Freiheit, 42. ff.

7. Man kann den Willen auch das obere Be-

gehrungsvermögen nennen und man glaubte den Unterſchied zwiſchen dem untern und obern Begehrungsvermögen darin zu ſinden, daſs die die Wirklichkeit der Gegenſtände verurſachenden Vorſtellungen bei dem erſtern in den Sinnen, bei dem letztern im Verſtande ihren Urſprung haben. Wenn das Gefühl der Luſt oder Unluſt der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, ſo iſt es ganz einerlei, wo die Vorſtellung des vergnügenden oder miſsvergnügenden Gegenſtandes herkommt. Hier iſt nur die Frage, wie viel und groſses Vergnügen oder Miſsvergnügen dieſe Vorſtellungen dem Menſchen auf die längſte Zeit verſchaffen, und alle ſolche Beſtimmungsgründe ſind nur dem untern Begehrungsvermögen angemeſſen. Reine Vernunft muſs alſo für ſich allein praktiſch ſeyn, d. i. ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorſtellung des Angenehmen oder Unangenehmen; nur dann iſt ſie ein oberes oder praktiſches Begehrungsvermögen, das von dem pathologiſchen oder untern ſpecifiſch verſchieden und geſetzgebend iſt (P. 41, ff. M. II, 189.).

8. Der Verſtand hat alſo auch ein Verhältniſs zum Begehrungsvermögen, welches letztere darum der Wille heiſst. In ſo fern aber dieſes Verhältniſs darin beſteht, daſs der reine Verſtand (der in ſolchem Falle Vernunft heiſst) durch die bloſse Vorſtellung eines Geſetzes praktiſch iſt, heiſst das Begehrungsvermögen ein reiner Wille oder eine reine praktiſche Vernunft. Die objective Realität eines reinen Willens, oder daſs es einen ſolchen reinen Willen wirklich gebe, iſt im moraliſchen Geſetze *a priori*, gleichſam durch ein Factum, gegeben. Denn eine Willensbeſtimmung, die unvermeidlich iſt, ob ſie gleich nicht auf empiriſchen Principien beru-

het, kann man wohl ein Factum nennen. Im Begriffe eines Willens aber iſt der Begriff der Cauſalität (Urſache zu ſeyn) ſchon enthalten, mithin in dem Begriff eines reinen Willens der Begriff einer Cauſalität mit Freiheit. Eine Cauſalität mit Freiheit iſt eine ſolche, die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmbar iſt. Eine ſolche Cauſalität iſt folglich keiner empiriſchen Anſchauung, als Beweiſes ihrer Realität, fähig. Dennoch aber rechtfertigt der Wille ſeine objective Realität vollkommen in dem reinen praktiſchen Geſetze *a priori*, doch nicht zum Behuf des theoretiſchen, ſondern bloſs praktiſchen Gebrauchs der Vernunft (nicht zum Erkennen, ſondern zum Handeln). Nun iſt der Begriff eines Weſens, das freien Willen hat, der Begriff einer Urſache als Noumens oder reinen Verſtandesweſens (*cauſa noumenon*). Daſs ſich aber dieſer Begriff nicht ſelbſt widerſpreche, dafür iſt man ſchon dadurch geſichert, daſs der Begriff einer Urſache gänzlich vom reinen Verſtande entſprungen iſt; daſs zugleich auch ſeine objective Realität in Anſehung der Gegenſtände überhaupt durch die Deduction feſtſteht, und er dabei ſeinem Urſprung nach von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängig iſt, daſs er alſo für ſich auf Phänomene oder Sinnenweſen (Erſcheinungen) nicht eingeſchränkt (es ſei denn, wo man einen theoretiſchen beſtimmten Gebrauch, zum Erkennen, davon machen wollte), und auf Dinge als reine Verſtandesweſen allerdings angewandt werden kann. Weil nehmlich dieſer Anwendung keine Anſchauung, als die jederzeit nur ſinnlich ſeyn kann, unterzulegen möglich iſt, ſo iſt eine Urſache als Ding an ſich ſelbſt oder Noumen (*cauſa noumenon*) in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft (zum Erkennen) ein leerer Begriff. Man will aber auch nicht ein Weſen, in ſo fern es einen rei-

Digitized by Google

nen Willen hat, erkennen; ſondern man will nur einen praktiſchen Gebrauch (zum Handeln) davon machen, und dazu iſt man, vermöge des nicht empiriſchen Urſprungs des Begriffs der Urſache, allerdings befugt (P. 96. M. II, 241.). Im Art. Noumen, 3. wurde der ſpeculativen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniſs der Noumenen mit völligem Rechte abgeſprochen, aber doch der negative Begriff derſelben gerettet (P. 73. M. II, 219.). Dagegen giebt das moraliſche Geſetz, wenn gleich keine Ausſicht auf die Verſtandeswelt, dennoch ein ſchlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unſers theoretiſchen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verſtandeswelt Anzeige giebt, ja dieſe ſogar poſitiv beſtimmt und uns etwas von ihr erkennen läſst, nehmlich ein Geſetz (P. 74. M. II, 220.), ſ. 12.

9. Die Aufgabe: wie reine Vernunft unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens, d. i. der Cauſalität des vernünftigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte (bloſs durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Geſetzes) ſeyn könne, iſt ſehr verſchieden von der: wie reine Vernunft *a priori* Objecte erkennen könne (P. 77. M. II, 225.). Die letzte erfordert, daſs erklärt werde, wie Anſchauungen *a priori* möglich ſind, ſ. Leibnitz, VII. S. 838. a. f. und S. 841. a. ff. Und ihre Auflöſung fällt dahin aus, daſs ſie insgeſammt nur ſinnlich ſind, ſ. Leibnitz, VII. S. 847. f. und Aeſthetik, 8. a.; und daſs die Grundſätze der reinen ſpeculativen Vernunft nichts weiter ausrichten, als daſs ſie Erfahrung möglich machen; dieſs folgt aus der Betrachtung über die Natur jedes einzelnen Grundſatzes des reinen Verſtandes und aus der ganzen ſyſtematiſchen Darſtellung derſel-

Digitized by Google

ben (C. 294. M. I, 339. M. II, 226. P. 77. f.). Unſre Aufgabe fordert keine Erklärung, wie die Gegenſtände des Begehrungsvermögens (etwa durch Naturkräfte) möglich ſind. Das wäre eine Aufgabe der theoretiſchen Naturkenntniſs. Sondern ſie fragt: wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen oder praktiſch ſeyn könne? Ob nehmlich die Beſtimmungsgründe empiriſche Vorſtellungen ſind, oder ob auch reine Vernunft praktiſch und ein Geſetz einer möglichen Naturordnung ſeyn könne? Die letztere wäre die einer überſinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit durch unſern freien Willen d. i. des Vermögens der Vernunft, unſre Neigung einzuſchränken und zu überwältigen (T. 170.) ſeyn würde, und deren Möglichkeit keiner Anſchauung *a priori* (einer überſinnlichen oder inteliigibeln Welt) bedarf. Denn eine ſolche Anſchauung müſste auch, als überſinnlich, für uns unmöglich ſeyn. Es kommt nehmlich nur auf den Beſtimmungsgrund des Wollens in den Maximen der Willkühr an, ob er ein Begriff der reinen Vernunft (von der Geſetzmäſsigkeit derſelben überhaupt) ſei, und wie er letzteres ſeyn könne. Ob aber die Cauſalität des Willens zur Wirklichmachung der Gegenſtände (durch Naturkräfte) zulange, bleibt den theoretiſchen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlaſſen. Nur auf die Willensbeſtimmung und den Beſtimmungsgrund der Maxime der Willkühr, als der Maxime eines freien Willens, kommt es hier an. Denn, wenn der Wille nur für die reine Vernunft geſetzmäſsig iſt, ſo mag es mit dem Vermögen deſſelben in der Ausführung ſtehen, wie es wolle. Es mag nach dieſen Maximen der Geſetzgebung einer möglichen Natur eine ſolche wirklich daraus entſpringen, oder nicht. Darauf kömmt es gar nicht an bei der Frage: ob und wie reine Vernunft prak-

Digitized by Google

tiſch, d. i. unmittelbar Willenbeſtimmend ſeyn könne (P. 78. f. M. II, 227.). Dieſes zu zeigen, muſs die Critik der reinen praktiſchen Vernunft von der Wirklichkeit reiner praktiſchen Geſetze, als einem Factum, anfangen (ſ. Expoſition, 25. ff.). Statt der Anſchauung aber legt dieſe Critik den praktiſchen Geſetzen den Begriff ihres Daſeyns in der intelligibeln Welt, nehmlich den der Freiheit zum Grunde, d. h. da die moraliſchen Geſetze einmal in unſerer Vernunft vorhanden ſind, ſo kann dieſes ihr Daſeyn nur durch Vorausſetzung der Realität der Idee der Freiheit in einer ſolchen Welt, die dem Naturmechanismus nicht unterworfen iſt, als möglich gedacht werden. Unter Vorausſetzung der Freiheit des Willens ſind nehmlich die moraliſchen Geſetze nothwendig, oder umgekehrt, die Freiheit des Willens iſt nothwendig, weil jene Geſetze nothwendig ſind. Wie aber dieſes Bewuſstſeyn der moraliſchen Geſetze, oder das der Freiheit des Willens möglich ſei, läſst ſich nicht weiter erklären (P. 72. 79. f. M. II, 218. 228). Freiheit und unbedingtes praktiſches Geſetz weiſen wechſelsweiſe auf einander zurück. Es fragt ſich daher: ob unſere Erkenntniſs des Unbedingt-Praktiſchen von der Freiheit, oder von dem praktiſchen Geſetz anhebe? Von der Freiheit kann ſie nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewuſst werden, noch aus der Erfahrung darauf ſchlieſsen. Denn der erſte Begriff der Freiheit iſt negativ, und Erfahrung giebt uns nur den Mechanismus der Natur, das gerade Widerſpiel der Freiheit, zu erkennen. Alſo iſt es das moraliſche Geſetz, welches ſich uns zuerſt darbietet und gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wir können uns reiner praktiſcher Geſetze bewuſst werden, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit ſie uns die Vernunft vorſchreibt, und auf Abſonderung

aller empiriſchen Bedingungen, dazu uns jene hinweiſet, Acht haben. Hieraus entſpringt der Begriff eines reinen Willens. Mithin ſtellt praktiſche Vernunft zuerſt der ſpeculativen das unauflöslichſte Problem mit dem Begriffe der Freiheit auf; denn man würde ohne das Sittengeſetz nicht darauf gefallen ſeyn, da man in der Natur aus Freiheit nichts erklären kann. Aber auch die Erfahrung beſtätigt dieſe Ordnung der Begriffe in uns. Hier urtheilet ein Jeder, daſs er etwas kann, darum, weil er ſich bewuſst iſt, daſs er es ſoll, und erkennt in ſich die Freiheit, die ihm ſonſt ohne das moraliſche Geſetz unbekannt geblieben wäre (P. 52. ff. M. II, 200.).

10. Es iſt nichts denkbar, was ohne Einſchränkung gut ſeyn könnte, als allein ein ſittlich guter Wille. Talente (Naturgaben) des Geiſtes, Eigenſchaften des Temperaments, ſind ohne Zweifel in mancher Abſicht gut und wünſchenswerth; aber ſie können auch äuſserſt böſe und ſchädlich werden, wenn der Wille, der davon Gebrauch machen ſoll, nicht gut iſt. Mit den Glücksgaben iſt es eben ſo bewandt. Sie machen Muth und hierdurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da iſt, der den Einfluſs derſelben aufs Gemüth berichtige und allgemein zweckmäſsig mache. Ja ein vernünftiger und unparteiiſcher Zuſchauer kann ſogar am Anblick des ununterbrochenen Wohlergehens eines Weſens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben, und ſo macht der gute Wille die unerlaſsliche Bedingung ſelbſt der Würdigkeit glücklich zu ſeyn aus (G. 1. M. II, 15.). Einige Eigenſchaften ſind ſogar dieſem guten Willen ſelbſt beförderlich und können ſein Werk ſehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen innern unbedingten Werth. Sie ſetzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochſchätzung,

die man übrigens mit Recht für ſie trägt, einſchränkt, und es nicht erlaubt, ſie für ſchlechthin gut zu halten. Mäſsigung in Affecten und Leidenſchaften, Selbſtbeherrſchung und nüchterne Ueberlegung ſind in vielerlei Abſicht gut und ſcheinen ſogar einen Theil vom innern Werth der Perſon auszumachen. Allein es fehlt viel daran, um ſie ohne Einſchränkung für gut zu erklären (ſo unbedingt ſie auch von den Alten ſind geprieſen worden). Denn ohne Grundſätze eines guten Willens können ſie höchſt böſe werden, und das kalte Blut eines Böſewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, ſondern auch unmittelbar in unſern Augen noch verabſcheuungswürdiger, als er ohne dieſes dafür würde gehalten werden (G. 2. M. II, 16.). Der gute Wille iſt aber nicht durch das, was er bewirkt, ſondern allein durch das Wollen, d. i. an ſich, gut. Er iſt für ſich ſelbſt betrachtet ohne Vergleich weit höher zu ſchätzen, als alles, was durch ihn zu Gunſten der Summe aller Neigungen (d. i. an Glückſeligkeit) zu Stande gebracht werden könnte; d. h. könnten wir uns durch unſern guten Willen auch vollkommen glücklich machen, ſo wäre das doch bei weitem nicht ſo viel werth, als der vollkommen gute Wille ſelbſt. Wenn es dieſem Willen auch gänzlich am Vermögen fehlte, ſeine Abſicht durchzuſetzen, wenn bei ſeiner gröſsten Beſtrebung auch nichts von ihm ausgerichtet würde und er nur wirklich da wäre ohne alle Wirkung in Handlungen (doch freilich nicht etwa als ein bloſser leerer Wunſch, ſondern als die Aufbietung aller Mittel, ſo weit ſie in unſrer Gewalt ſind, ſo wie im Evangelio die arme Wittwe an den beiden Scherflein alles gab, was ſie hatte): ſo würde er doch ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt haben. Die Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit kann dieſem Werth weder etwas zuſetzen, noch abnehmen, wenn er nur alle Mittel aufgeboten hat. Die Nützlichkeit würde gleichſam nur die Einfaſſung zu

dieſem Juweel ſeyn, um ihn im gemeinen Verkehr beſſer handhaben zu können, oder die Aufmerkſamkeit derer, die noch nicht Kenner genug ſind, auf ſich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen (G. 3. f. M. II, 17.). Es liegt gleichwohl in dieſer Idee von dem abſoluten Werth des bloſsen guten Willens etwas Befremdendes. Daher erregt ſie den Verdacht eines Hirngeſpinſtes, ungeachtet aller Einſtimmung ſelbſt der gemeinen Vernunft mit derſelben. Daſs aber dennoch bei derſelben keine hochfliegende Phantaſterei zum Grunde liege, und die Abſicht der Natur, warum ſie unſerm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, nicht Glückſeligkeit, ſondern Moralität ſei, iſt gezeigt worden im Art. Glückſeligkeit, 6. ff. (G. 4. M. II, 18.). Was ich aber zu thun habe, damit mein Wollen gut ſei, das zu wiſſen, brauche ich gar keinen weit ausholenden Scharfſinn. Es bedarf dazu gar keiner Erfahrung in Anſehung des Weltlaufs, gar keiner Fähigkeit, auf alle ſich ereignende Vorfälle gefaſst zu ſeyn. Ich frage mich nur: Kannſt du auch wollen, daſs deine Maxime ein allgemeines Geſetz werde? wo nicht, ſo iſt ſie verwerflich. Nicht etwa darum, weil dir oder andern ein Nachtheil daraus bevorſteht, ſondern weil ſie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Geſetzgebung paſſen kann. Für dieſe aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, ob ich wohl nicht einſehe, worauf ſie ſich gründe (welches der Philoſoph unterſuchen mag). Allein ſoviel verſtehe ich doch davon, daſs dieſe meine Achtung eine Schätzung des Werths ſei, welcher allen Werth deſſen weit überſteigt, was durch Neigung angeprieſen wird; und daſs die Nothwendigkeit meiner Handlung aus reiner Achtung fürs praktiſche Geſetz dasjenige ſei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muſs, weil ſie die Bedingung eines an ſich guten Willens iſt, deſſen

Digitized by Google

Werth über alles geht (G. 19. f. M. II, 33.). Dieſs iſt das Princip der gemeinen Menſchenvernunft, welches ſie jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaaſse ihrer Beurtheilung braucht. Es bedarf alſo keiner Wiſſenſchaft, um weiſe und tugendhaft zu ſeyn. Wie ſollte auch die Kenntniſs deſſen, was jedem Menſchen zu wiſſen obliegt, nicht ſelbſt des gemeinſten Menſchen Sache ſeyn. Man kann es doch aber auch nicht ohne Bewunderung ſehen, wie das praktiſche Beurtheilungsvermögen vor dem theoretiſchen im gemeinen Menſchenverſtande ſogar viel voraus habe. In dem letztern, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgeſetzen und Wahrnehmungen durch Sinne abzugehen, geräth ſie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche mit ſich ſelbſt. Im praktiſchen aber fängt die Beurtheilungskraft alsdann eben allererſt an, ſich recht vortheilhaft zu zeigen. Sie wird alsdann ſogar ſubtil und trifft es oft noch beſſer, als der Philoſoph. Warum es aber demungeachtet rathſam iſt, auch im Praktiſchen den gemeinen Menſchenverſtand durch Philoſophie auf einen neuen Weg der Unterſuchung und Belehrung zu bringen, findet man im Art. Philoſophie, praktiſche. Daher hat nun Kant, in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, das praktiſche Vernunftvermögen oder den Willen von ſeinen allgemeinen Beſtimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, verfolgt (G. 36. M. II, 47.), und einen Quell der Grundſätze der Sittlichkeit nachgewieſen, der völlig *a priori* iſt (G. 60. f. M. II, 79.). Denn alles, was empiriſch iſt, iſt der Lauterkeit der Sitten höchſt nachtheilig. Der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines ſchlechterdings guten Willens beſteht eben darin, daſs das Princip der Handlung von allen Einflüſſen der Erfahrungsgründe frei ſei. Man kann daher

wider die niedrige Denkungsart, Principien der Sitten im Empiriſchen aufzuſuchen, nicht genug warnen (G. 61. M. II, 80.). Es iſt demnach ein nothwendiges Geſetz für alle vernünftige Weſen, ihre Handlungen nach ſolchen Maximen zu beurtheilen, von denen ſie wollen können, daſs ſie zu allgemeinen Geſetzen dienen ſollen. Dieſes Geſetz iſt völlig *a priori* mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Weſens verbunden, d. i. mit einem ſolchen Willen, bei dem das Verhältniſs zu ſich ſelbſt ſtatt findet, daſs er bloſs durch Vernunft beſtimmt wird (G. 62. f. M. II, 81.). Zur Erläuterung mögen die Beiſpiele dienen, welche man im Art. Zweck findet. Die Maxime, die Begierde nach Glückſeligkeit zu befriedigen, iſt zwar allgemein; aber kann darum doch kein allgemeines praktiſches Geſetz ſeyn. Denn, da ſonſt ein allgemeines Naturgeſetz alles einſtimmig macht, ſo würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes geben wollte, gerade das äuſserſte Widerſpiel der Einſtimmung (der ärgſte Widerſtreit) und die gänzliche Vernichtung der Maxime ſelbſt und ihrer Abſicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und daſſelbe Object, ſondern ein jeder hat das ſeinige (ſein eigenes Wohlbefinden), welches ſich zwar zufälliger Weiſe vertragen, aber gar nicht in eine allgemeine Regel befaſst werden kann. Empiriſche Beſtimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äuſsern Geſetzgebung, aber eben ſo wenig zur innern (P. 50. M. II, 195.).

11. Schlechterdings oder unbedingt gut iſt der Wille, der nicht böſe ſeyn, mithin deſſen Maxime, wenn ſie zu einem allgemeinen Geſetze gemacht wird, ſich ſelbſt niemals widerſtreiten kann (G. 81.).

Digitized by Google

Dieſes Princip iſt alſo ſein oberſtes Geſetz: Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit des Geſetzes du zugleich wollen kannſt. Dieſes iſt die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt im Widerſtreit ſeyn kann, und ein ſolcher Imperativ iſt kategoriſch. Weil die Gültigkeit eines ſolchen allgemeingeſetzgebenden Willens mit der allgemeinen Verknüpfung des Daſeyns der Dinge nach allgemeinen Geſetzen (dem Formalen der Natur überhaupt) Analogie hat, ſo kann der kategoriſche Imperativ auch ſo ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die ſich zugleich als allgemeine Naturgeſetze zum Gegenſtande haben können. So iſt alſo die Formel eines ſchlechterdings guten Willens beſchaffen (G. 81. f. M. II, 112.). Die vernünftige Natur nimmt ſich dadurch von der übrigen aus, daſs ſie ihr ſelbſt einen Zweck ſetzt; dieſer würde die Materie eines jeden guten Willens ſeyn. Allein in der Idee eines ohne einſchränkende Bedingung (der Erreichung dieſes oder jenes Zwecks) ſchlechterdings guten Willens muſs durchaus von allem zu bewirkenden Zweck abſtrahirt werden (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde). Folglich muſs der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, ſondern ſelbſtſtändiger Zweck gedacht werden. Ein ſelbſtſtändiger Zweck iſt aber ein ſolcher, dem niemals zuwider gehandelt werden und der alſo niemals bloſs als Mittel in jedem Wollen geſchätzt werden ſoll. Dieſer kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke ſelbſt ſeyn, weil dieſes zugleich das Subject eines möglichen ſchlechterdings guten Willens iſt; denn dieſer kann keinem andern Gegenſtande nachgeſetzt werden. Das Princip: Handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Weſen (auf dich ſelbſt und andere)

ſo, daſs es in deiner Maxime zugleich als Zweck an ſich ſelbſt gelte, iſt demnach mit dem Princip: Handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Weſen zugleich in ſich enthält, im Grunde einerlei. Denn, daſs ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zweck auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit einſchränken ſoll, ſagt eben ſo viel, als das Subject der Zwecke muſs niemals bloſs als Mittel allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden (G. 82. f. M. II, 113.). Wo ein Gegenſtand des Willens zu ſeiner Regel zum Grunde gelegt wird, da iſt dieſe Regel nichts als das Gebot eines Andern (Heteronomie). Ein ſolches Gebot (Imperativ) iſt bedingt, wenn oder weil man dieſen Gegenſtand will, ſoll man ſo oder ſo handeln. Mithin kann es niemals moraliſch, d. i. unbedingt (kategoriſch), gebieten. Der Wille beſtimmt ſich dann niemals unmittelbar ſelbſt durch die Vorſtellung der Handlung, und es bedarf alſo wieder eines andern Geſetzes, weswegen ich den Gegenſtand will. Der Naturtrieb übt dann eigentlich die Vorſtellung eines durch unſere Kräfte möglichen Gegenſtandes nach der Naturbeſchaffenheit des Subjects auf ſeinen Willen aus, folglich iſt hier immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm das Geſetz (G. 93. ff. M. II, 124.). Der ſchlechterdings gute Wille, deſſen Princip ein unbedingtes Gebot (kategoriſcher Imperativ) ſeyn muſs, wird alſo bloſs die Form des Wollens überhaupt enthalten. Und zwar giebt er ſich ſelbſt das Geſetz, d. i. die Maxime eines jeden ſchlechthin guten Willens hat die Tauglichkeit, daſs ſich der Wille durch ſie ſelbſt zum allgemeinen Geſetz machen k[illegible] Dieſs iſt das alleinige Geſetz, das ſich der

ſchlechthin gute Wille eines jeden vernünftigen Weſens ſelbſt auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und ein Intereſſe der Maxime als Grund unterzulegen (G. 95. M. II, 125.). Es hängt alſo dem einmal allgemein im Schwange gehenden Begriff der Sittlichkeit die Autonomie des Willens unvermeidlich an. Wie nun ein ſolcher ſynthetiſcher praktiſcher Satz *a priori* möglich und warum er nothwendig ſei, oder daſs Sittlichkeit kein Hirngeſpinſt, ſondern das unbedingte Gebot und mit ihm die Autonomie oder geſetzgebende Eigenſchaft des Willens wahr ſei, findet man im Art. Freiheit, 30. ff. (G. 95. f. M. II, 126.).

12. Alle Menſchen denken ſich dem Willen nach als frei, d. i. als unabhängig von dem Einfluſs der Naturtriebe auf ihren Willen. Sie urtheilen von ihren oder andrer Menſchen böſen Handlungen, ſie hätten nicht geſchehen ſollen, ob ſie gleich geſchehen ſind. Denn ſobald man ſich den Willen als nicht frei, ſondern nothwendig handelnd denkt, ſo war auch die Handlung, als die Wirkung des Willens, nicht frei, ſie muſste erfolgen, und ſo wäre der Gedanke gar nicht möglich, daſs ſie nicht hätte geſchehen ſollen. Wie hätte etwas, dafür ich nicht konnte, daſs es geſchahe, durch mich nicht geſchehen ſollen? Da wir nun von jeder böſen Handlung hinterher denken, wir hätten ſie nicht thun ſollen, ſo müſſen wir doch die Idee haben, daſs es uns auch möglich geweſen ſei, ſie zu unterlaſſen, d. h. aber, daſs unſer Wille frei war. Gleichwohl iſt dieſe Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht ſeyn, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Vorausſetzung der Freiheit als nothwendig vorgeſtellt werden; denn was das Geſetz gebietet, iſt für den freien Willen nothwendig und

geſchieht doch oft nicht in der Erfahrung. Auf der andern Seite iſt es eben ſo nothwendig, daſs jede Handlung nach Naturgeſetzen unausbleiblich beſtimmt ſei, und dieſe Naturnothwendigkeit iſt auch kein Erfahrungsbegriff, weil ſie den Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei ſich führt. Denn jede Handlung nehmen wir ja nicht wahr und können wir nicht aus Erfahrung kennen lernen, und eben ſo wenig können wir aus der Erfahrung wiſſen, daſs etwas nothwendig ſei. Allein es kann nicht anders ſeyn, denn wenn irgend etwas geſchähe, was nicht nach unabänderlichen Naturgeſetzen beſtimmt wäre, ſo könnten wir gar keine Erfahrungserkenntniſs davon erlangen, es wäre dann in keinem Zuſammenhange mit unſern übrigen Erfahrungen, und wir könnten dann ſchlechterdings nicht unterſcheiden, ob wir geträumt, oder phantaſirt, oder eine Erfahrung gemacht hätten. Auch wird dieſer Begriff von einer Natur durch Erfahrung beſtätigt. Wir können vieles erklären, d. h. von Geſetzen, nach welchen es geſchehen muſste, ableiten. Können wir es aber nicht, ſo ſchreiben wir es unſrer Unwiſſenheit zu. Der Begriff einer Natur muſs alſo ſogar unvermeidlich vorausgeſetzt werden, wenn Erfahrung möglich ſeyn ſoll; denn dieſe iſt eine nach allgemeinen Geſetzen zuſammenhängende Erkenntniſs der Gegenſtände der Sinne. Daher iſt Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität (d. i. daſs es ſo etwas gebe) an ſich zweifelhaft iſt. Natur aber iſt ein Begriff des Verſtandes, der ſeine Realität an Beiſpielen der Erfahrung beweiſet und nothwendig beweiſet (G. 113. f. M. II, 146.). Hieraus entſpringt eine Dialektik der Vernunft, da in Anſehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Sogar findet die Vernunft bei dieſer Wegeſcheidung in ſpeculativer Abſicht den Weg der Natur-

nothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer, als den der Freiheit; allein in praktiſcher Abſicht iſt dennoch der Fuſsſteig der Freiheit der einzige, von welchem wir bei unſerm Thun und Laſſen Gebrauch machen können. Daher wird es der ſubtilſten Philoſophie eben ſo unmöglich, wie der gemeinſten Menſchenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Dieſes muſs alſo wohl vorausſetzen, daſs zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderſelben menſchlichen Handlung kein wahrer Widerſpruch angetroffen werde, denn ſie kann beide nicht aufgeben (G. 114. f. M. II., 147.). Dieſer Scheinwiderſpruch muſs indeſſen wenigſtens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich die Möglichkeit der Freiheit niemals begreifen kann. Denn, wenn ſogar der Gedanke der Freiheit ſich ſelbſt, oder der Natur, widerſpräche, ſo müſste ſie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden (G. 115. M. II, 148.). Nun iſt es aber unmöglich, dieſem Widerſpruch zu entgehen, wenn ſich das handelnde Subject in eben dem Sinne oder in eben dem Verhältniſſe als frei denkt, in welchem es ſich als nothwendig denkt. Denn wie kann der Wille des Menſchen in demſelben Verhältniſſe, d. i. wenn er als menſchlicher Wille, oder eine von den wirkenden Urſachen in der Natur, wirkt oder handelt, nothwendig ſeyn oder nicht anders handeln können, als er handelt, und doch auch frei ſeyn, d. h. ganz anders handeln können, als er handelt? Das iſt beides zuſammen unmöglich. Es muſs alſo entweder keine Freiheit des Willens geben, oder es muſs das Gegentheil gezeigt werden, nehmlich, daſs wir den Menſchen in einem ganz andern Sinne und Verhältniſſe denken, wenn wir ihn als einen Theil der Natur betrachten, der den Geſetzen der Natur unterworfen iſt, als wenn wir ihn als ein Weſen beurtheilen, das einen freien Willen

hat. Denn ſonſt könnte der Fataliſt alle Moralität umſtoſsen (G. 115. f. M. II, 149). Dieſs gehört nun für die ſpeculative Philoſophie (G. 116, M. II, 150.). Wir müſſen nothwendig zwiſchen der Sinnenwelt und Verſtandeswelt unterſcheiden. Die erſtere kann nach Verſchiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeſchauern ſehr verſchieden ſeyn, die zweite der erſtern zum Grunde liegende muſs immer dieſelbe bleiben. Auch der Menſch, da er ſich doch nicht gleichſam ſelbſt ſchafft, und ſeinen Begriff von ſich nicht *a priori*, ſondern empiriſch bekömmt, kann nur durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erſcheinung ſeiner Natur von ihm ſelbſt erkannt werden. Indeſſen muſs er doch annehmen, daſs dieſer aus lauter Erſcheinungen zuſammengeſetzten Beſchaffenheit ſeines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde liege. Er muſs auſser der Erſcheinung ſeines Subjects noch ein Ich annehmen, ſo wie es an ſich ſelbſt beſchaffen ſeyn mag (nicht wie es durch das gefärbte und geſchliſſene Glas der Sinne erſcheint). Er muſs ſich alſo in Abſicht auf die bloſse Wahrnehmung ſeiner ſelbſt und Empfänglichkeit der Empfindungen als ein Sinnenweſen zur Sinnenwelt, in Anſehung deſſen aber, was in ihm reine Thätigkeit*) ſeyn mag (was gar nicht durch Afficirung der Sinne, ſondern unmittelbar zum Bewuſstſeyn gelangt) als eine Intelligenz zur intellectuellen Welt zählen (G. 104. f. M II, 137) Dergleichen Schluſs muſs der nachdenkende Menſch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, machen. Vermuthlich iſt er auch in dem gemeinſten Ver-

*) Dieſe Stelle in Kants G. iſt die Geburtsſtätte der Fichtiſchen Theorie von einem reinen Handeln; dem Fundament des ganzen Fichtianismus, der ohne ſie nicht wäre geboliren worden.

ſtande anzutreffen. Denn dieſer iſt ſehr geneigt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas, Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges, zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, daſs er dieſes Unſichtbare ſich bald wiederum verſinnlichen, d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will (G. 107. M. II, 138.), ſ. An ſich, 4. Und ſo ſchreibt ſich nun der Menſch mit Recht einen Willen zu, der 1. nichts auf ſeine Rechnung kommen läſst, was bloſs zu ſeinen ſinnlichen Begierden und Neigungen gehört; ſondern behauptet, er ſei nicht frei, ſondern unterjocht geweſen, und habe nicht gewirkt, wenn die Handlung aus einer Begierde und Neigung entſprang; — und der dagegen 2. Handlungen durch ſich als möglich, ja gar als moraliſch nothwendig, denkt, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizungen geſchehen können (G. 118. M. II, 152.). Daſs er ſolche Handlungen wirken kann, liegt nicht in dem Menſchen als Sinnenweſen, denn als ſolches iſt er den nothwendigen Geſetzen der Natur unterworfen; ſondern es liegt in ihm als Intelligenz, d. i. einem Weſen, welches unabhängig von der Natur handeln kann. Daſs ſich die praktiſche Vernunft auf dieſe Art in eine Verſtandeswelt hinein denkt, dadurch überſchreitet ſie gar nicht ihre Grenzen. Dadurch aber würde ſie ihre Grenzen überſchreiten (transſcendent werden), wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hineinſchauen*), oder hineinempfinden**) wollte. Jenes iſt nur ein negativer Gedanke, in Anſehung der Sinnenwelt, daſs ſie nehmlich der Vernunft in Beſtimmung des Willens keine Geſetze giebt. In dem einzigen Puncte

*) Z. B. wie Fichte und Schelling.

**) Z. B. wie Abicht.

aber wird es poſitiv, daſs jene Freiheit zugleich mit einem (poſitiven) Vermögen und ſogar mit einer Cauſalität oder Vermögen zu wirken der Vernunft verbunden iſt, welche wir einen Willen nennen. Dieſe Cauſalität der Vernunft beſteht darin, daſs wir ſo handeln können, daſs das Princip der Handlungen der weſentlichen Beſchaffenheit einer Vernunfturſache (d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Geſetzes, oder daſs wir wollen können, daſs Jedermann ſo handle) gemäſs ſei. Würde die Vernunft aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegurſache, aus der Verſtandeswelt herholen, ſo überſchritte ſie Grenzen (würde transſcendent). Sie maſste ſich dann an, etwas zu kennen, wovon ſie nichts weiſs. Der Begriff einer Verſtandeswelt iſt alſo nur ein Standpunct, den die Vernunft ſich genöthigt ſieht, auſser den Erſcheinungen zu nehmen, um ſich ſelbſt als praktiſch zu denken *), ſ. Freiheit, 35. Wären die Einflüſſe der Sinnlichkeit für den Menſchen beſtimmend, ſo würde dieſs nicht möglich ſeyn, es iſt aber doch nothwendig, wofern ihm nicht das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende Urſache, abgeſprochen werden ſoll. Dieſer Gedanke macht den Begriff einer intelligibeln Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt) nothwendig, aber bloſs ihrer formalen Bedingung, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens gemäſs, zu denken (G. 118. ff. M. II, 153.). Um das zu wollen,

---

*) Nicht aber um ſich als urſprünglich handelnd intellectuel anzuſchauen, wie die Fichtiſche Theorie will.

Digitized by Google

wozu die **Vernunft** dem ſinnlich afficirten vernünftigen Weſen das **Sollen** vorſchreibt, muſs die **Vernunft** das Vermögen haben, ein **Gefühl der Luſt** an der Erfüllung der Pflicht **einzuflöſsen**. Wie dieſs möglich ſei, kann man *a priori* nicht begreiflich machen. Denn das iſt eine beſondere Art von Cauſalitat, von der, wie von aller Cauſalität, wir gar nichts *a priori* beſtimmen können. Da aber auch hier die **Urſache** (die **Vernunft**) kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, ſo iſt das Intereſſe an der **Allgemeinheit der Maxime als Geſetzes** unmöglich zu erklären. Sie hat aber nicht darum Gültigkeit, **weil ſie intereſſirt**; denn das wäre **Heteronomie**, ſ. Heteronomie, 2. ff. Sondern ſie intereſſirt, weil das Geſetz für uns als Menſchen gilt, da es aus **unſerm Willen als Intelligenz**, mithin aus unſerm eigentlichen **Selbſt** entſprungen iſt. **Was aber zur bloſsen Erſcheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Sache an ſich ſelbſt untergeordnet** (G. 122. f. M. II, 157.). Das **praktiſche Vermögen** der Vernunft läſst ſich eben ſo wenig weiter erklären, als, wie Freiheit ſelbſt als Cauſalität eines Willens möglich ſei. Denn da verlaſſe ich den philoſophiſchen Erklärungsgrund, nehmlich eine mit **Nothwendigkeit** wirkende Natururſache, und habe keinen andern Grund, aus welchem ſich etwas erklären lieſse. Zwar könnte ich nun in der intelligibeln Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der **Intelligenzen**, herumſchwärmen. Allein ob wir gleich eine gegründete **Idee** von einer Verſtandeswelt haben, ſo haben wir doch von ihr nicht die mindeſte **Kenntniſs**. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles Sinnliche von den Beſtimmungsgründen meines Willens ausgeſchloſſen habe. Dieſes übrigbleibende iſt die Vernunft als Ideal in Beziehung auf eine reine Verſtandeswelt und zwar als möglich wirkende, d. i. als den **Willen** beſtimmende, Ur-

ſache (G. 125. f. M. II, 159.). Hier iſt nun die oberſte Grenze aller moraliſchen Nachforſchung, welche aber zu beſtimmen, auch ſchon darum von groſser Wichtigkeit iſt, damit die Vernunft nicht einerſeits in der Sinnenwelt nach der oberſten Bewegurſache und einem begreiflichen empiriſchen Intereſſe herumſuche, und andererſeits ſich nicht unter Hirngeſpinſten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verſtandeswelt immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behuf eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wiſſen an der Grenze derſelben ein Ende hat. Denn durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an ſich ſelbſt (Reich Gottes von vernünftigen Weſen, ſ. Reich) bewirken wir ein lebhaftes Intereſſe an dem moraliſchen Geſetz in uns (G. 126. f. M. II, 160.).

Kant Grundl. zur Met. d. Sitt. 1. Abſchn. S. 1. ff. — S. 19. f. — 2. Abſchn. S. 36. — S. 62. f. — S. 81. ff. — S. 93. ff. — S. 104. ff. — 3 Abſchn. S. 113. ff. — S. 118. ff. — S. 122. ff. — S. 125. ff.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. §. 3. Anm. I. S. 41. ff. — §. 4. Anm. S. 50. f. — §. 6. Anm. S. 52. ff. — I. Th. I. B. I. H. I. S. 72. ff. — S. 77. ff. — II. S. 96.

Willkühr,

ſ. Wille, 5. f., Freiheit, 28.

Willkührlicher Tod,

ſ. Tod, 2.

Wirbel

des Carteſius, carteſianiſche Wirbel, *vor-*

tices Carteſiani, tourbillons de Descartes. Descartes (*Princip. philoſ. P. III.*) verſteht unter einem Wirbel eine groſse Menge Materie, welche ſich zuſammen um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct bewegt, ſo daſs ſich das Ganze als eine groſse Anzahl von Kugelſchichten anſehen läſst. Drehen ſich dieſe Kugelſchichten um eine gemeinſchaftliche Axe, oder wenigſtens um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct, und vollenden ſie ihre Umläufe in gleicher Zeit, ſo iſt klar, daſs die äuſsern geſchwinder gehen müſſen, als die innern, im Verhältniſſe ihres Abſtandes von der Axe oder vom Mittelpuncte. Mit ſolchen Wirbeln aus einer dichten, aber ſehr fein zertheilten flüſſigen Materie umringte Descartes die Sonne, die Planeten und Monden, um daraus ihre Umdrehungen um ihre Axe und ihren Umlauf um die Sonne oder ihre Hauptplaneten zu erklären. Er meinte nehmlich, ſie riſſen die Himmelscörper mit ſich fort. Die verſchiedenen Theile des groſsen Wirbels der Sonne bewegen ſich nach dieſem Syſtem mit ungleichen Geſchwindigkeiten, und führen die Planeten alle nach einerlei Richtung, aber die nähern in kürzerer und die entferntern in längerer Zeit um die Sonne (S. II, 331.)

2. Bernhard le Bovier de Fontenelle, einer der witzigſten franzöſiſchen Schriftſteller und Philoſophen, ordentlicher Secretair des Herzogs von Orleans und der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris, geb. 1657 zu Rouen und geſt. 1757, trug dieſe Theorie in ſeinem Buche von der Mehrheit der Welten (*Entretien ſur la pluralité des Mondes. Paris*, 1686, 12. *Amſterdam*, 1719, 12; ins Deutſche überſetzt von Gottſched, Leipzig, 1726, 8. und von J. E. Bode, Hamburg 1780, 8.) auch den Frauenzimmern auf eine reizende Art vor (S. II, 331.).

Wirklich,

ſ. Erfahrungsurtheil, 12. C. 4, b., Geben, 8. ff., Idealismus, critiſcher und Phyſikotheologie, 2. a. Beiſpiele.

Wirklichkeit,

ſ. Daſeyn und Exiſtenz.

Wirkung,

ſ. Dependenz, 2. f., Analogie der Urſache und Wirkung, Auflöſung und Anziehungskraft, 5. ff.

Wirthbarkeit,

ſ. Hoſpitalität.

Wiſſen,

ſ. Fürwahrhalten, 1. c. und 8., Naturwiſſenſchaft, 2. und Gewiſsheit, 2. auch Vernunftwiſſenſchaft.

Wiſſenſchaft,

ſcientia, *ſcience*. Wiſſenſchaft kommt vom Wiſſen her, und unter ihr iſt der Inbegriff einer Erkenntniſs als Syſtem zu verſtehen. Sie wird der gemeinen Erkenntniſs entgegengeſetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniſs als bloſsem Aggregat. Das Syſtem be-

Digitized by Google

ruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntniſſe dagegen oder dem bloſsen Aggregat von Erkenntniſſen gehen die Theile dem Ganzen vorher. Es giebt hiſtoriſche Wiſſenſchaften und Vernunftwiſſenſchaften, ſ. Vernunftwiſſenſchaft (L. 109.). In allen Wiſſenſchaften iſt die Idee der Wiſſenſchaft der allgemeine Abriſs oder Umriſs derſelben, vornehmlich in den Vernunftwiſſenſchaften. Sie enthält alſo den Umfang aller Kenntniſſe, die zur Wiſſenſchaft gehören. Eine ſolche Idee des Ganzen iſt architektoniſch und das erſte, worauf man bei einer Wiſſenſchaft zu ſehen, und was man zu ſuchen hat (L. 142. f.). Wenn man nehmlich eine Erkenntniſs als Wiſſenſchaft darſtellen will, ſo muſs man zuvor das Unterſcheidende, was ſie mit keiner andern gemein hat und ihr alſo eigenthümlich iſt, genau beſtimmen. Widrigenfalls laufen die Wiſſenſchaften in einander, und es kann keine derſelben gründlich abgehandelt werden (Pr. 23.). Dieſes Eigenthümliche kann nun in dem Unterſchiede des Objects, oder der Erkenntniſsquellen, oder auch der Erkenntniſsart beſtehen. Oder es kann in einigen dieſer Stücke, wo nicht in allen denſelben liegen. Hierauf beruhet aber die Idee der möglichen Wiſſenſchaft und ihres Territoriums (Pr. 23.). So liegt das Eigenthümliche der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften in ihren Quellen. Denn ſchon der Begriff derſelben enthält es, daſs ſie nicht empiriſch ſeyn können. Die Principien derſelben (wozu nicht bloſs ihre Grundſätze, ſondern auch Grundbegriffe gehören) müſſen niemals aus der Erfahrung genommen ſeyn; denn ſie ſollen nicht phyſiſche, ſondern metaphyſiſche (jenſeit der Erfahrung liegende) Erkenntniſs ſeyn (Pr. 23. f.). Hierin aber würden ſie nichts Unterſcheidendes von der reinen Mathematik haben; ſie

Digitized by Google

müſſen ſich alſo von derſelben, nehmlich darin unterſcheiden, daſs ſie bloſs philoſophiſche Erkenntniſs enthalten, d. i. Erkenntniſs aus bloſsen Begriffen (Pr. 24.). Das Eigenthümliche der Erkenntniſsart der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften iſt, daſs ſie, wie alle Vernunftwiſſenſchaften, die Logik ausgenommen, lauter ſynthetiſche oder erweiternde Urtheile *a priori* enthalten (Pr. 24. f.). Die reinen mathematiſchen Urtheile ſind alſo auch insgeſammt ſynthetiſche Urtheile *a priori* (Pr. 27.), allein von dieſen unterſcheiden ſich die metaphyſiſchen dadurch, daſs ſie die Erfahrung möglich machen.

2. In einer Wiſſenſchaft wiſſen wir oft nur die Erkenntniſſe, aber nicht die dadurch vorgeſtellten Sachen. Alſo kann es eine Wiſſenſchaft von demjenigen geben, wovon unſere Erkenntniſs kein Wiſſen iſt (L. 110.).

3. Es giebt Wiſſenſchaften, die keine Hypotheſen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphyſik. Es giebt aber auch Wiſſenſchaften, in denen ſie nützlich und unentbehrlich ſind, wie z. B. die Naturlehre (L. 134.). S. auch Handwerk, Naturwiſſenſchaft, 2. f., Geſchmack, 8. u. Kunſt, 5. 22. b.

Witz,

productiver, *ingenium ſtrictius ſ. materialiter dictum*, *eſprit.* Das Talent oder die Naturgabe, zum Beſondern das Allgemeine auszudenken (A. 123.). Er geht auf die Identität des verſchiedenen Mannigfaltigen. Dieſes Vermögen iſt ein vorzügliches Talent, wenn es auch die kleinſten Aehnlichkeiten bemerkt.

Ein ſolcher Witz iſt ſcharfſinnig, und der gute Kopf, welcher ihn beſitzt, hat einen Reichthum an Einfällen, welches als verdienſtlich betrachtet wird. Dann wird der Witz blühend genannt, doch hat er den Rang nach einer ſcharfſinnigen Urtheilskraft, ſo wie die Blumen in der Natur den Früchten nachſtehen müſſen, indem die Natur mit den erſtern mehr ein Spiel, mit den letztern aber ein Geſchäft zu treiben ſcheint. Der gemeine und geſunde Verſtand macht keinen Anſpruch auf Witz, welcher eine Art von Luxus der Köpfe abgiebt (A. 123. 153.).

2. Der Witz iſt entweder der vergleichende (*ingenium comparans*), oder der vernünftelnde Witz (*ingenium argutans*). Des vergleichenden Witzes Thun und Laſſen iſt mehr Spiel, des vernünftelnden aber mehr Geſchäft; jener iſt eher eine Blüthe der Jugend, dieſer mehr eine reife Frucht des Alters. Der erſtere paart (aſſimilirt) heterogene Vorſtellungen, die oft nach dem Geſetze der Einbildungskraft (Aſſociation) weit auseinander liegen und iſt ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande (als dem Vermögen der Erkenntniſs des Allgemeinen), ſo fern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört; der letztere gehört der Urtheilskraft an, ſo fern ſie das Beſondere unter dem Allgemeinen beſtimmt und das Denkungsvermögen zum Erkennen anwendet. Der Mechanismus der Schule und ihr Zwang kann Niemanden witzig (im Reden oder Schreiben) machen; ſondern dieſer vergleichende Witz gehört, als ein beſonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechſelſeitigen Gedankenmittheilung, einer ſchwer zu erklärenden Eigenſchaft des Verſtandes überhaupt. Sie iſt gleichſam die Gefälligkeit des Verſtandes, die mit der Strenge der Urtheilskraft in der Anwendung des Allgemeinen

auf das Beſondere (der Gattungsbegriffe auf die Begriffe der Species) contraſtirt. Dieſe letztere ſchränkt die erſtere, oder das Aſſimilationsvermögen ſowohl, als auch den Hang dazu, ein. Der erſtere iſt angenehm, der letztere aber unbeliebt, ſ. Sinnreich (A. 153. ff.).

3. Witz haſcht nach Einfällen; Urtheilskraft ſtrebt nach Einſichten; Bedachtſamkeit oder Behutſamkeit, ſagt Cromwell, iſt eine Burgemeiſtertugend, die Stadt (unter dem Oberbefehl der Burg) nach gegebenen Geſetzen zu ſchützen und zu verwalten (S. II, 298.). Dagegen kühn (*hardi*) abſprechen, mit Beiſeiteſetzung der Bedenklichkeiten der Urtheilskraft, wurde dem groſsen Verfaſſer des Naturſyſtems Büffon von ſeinen Landsleuten zum Verdienſt angerechnet, ob es wohl als Wagſtück ziemlich nach Unbeſcheidenheit (*frivolité*) ausſieht. Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft nach der Nahrung; die Jagd auf Witzwörter (*bon mots*) macht ſeichte Köpfe und ekelt den gründlichen nach gerade an. Der Witz iſt erfinderiſch in Moden (d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen), die, ehe ſie Gebrauch werden, gegen andere eben ſo vorübergehende Formen ausgetauſcht werden müſſen (A. 155.).

4. Der Witz mit Wortſpielen iſt ſchaal; leere Grübelei (Mikrologie) der Urtheilskraft aber pedantiſch, ſ. Mikrologie. Launigter Witz (d. i. ein ſolcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der Schalk hervorblickt, Jemanden zum Gelächter aufzuſtellen; indem das Gegentheil des Beifallswürdigen mit ſcheinbaren Lobſprüchen erhoben wird: z. B. Swifts Kunſt in der Poeſie zu kriechen, oder Buttlers Hudibras, iſt durch die Ueberra-

ſchung ſehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz (wie der des Voltaire). Wahre und wichtige Grundſätze in witziger Einkleidung aufgeſtellt (wie Young in ſeinen Satyren) kann ein zentnerſchwerer Witz genannt werden und iſt ein Geſchäft mehr zur Bewunderung, als zur Beluſtigung (A. 155. f.).

5. Die Gründlichkeit iſt zwar nicht eine Sache des Witzes; aber dieſer kann doch ein Vehikel oder eine Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moraliſch-praktiſchen Ideen ſeyn, und in ſo fern läſst ſich ein gründlicher Witz denken, von dem das Gegentheil der ſeichte Witz iſt. Samuel Johnſons bewunderte Sentenzen über Weiber ſind ſeichter Witz, z. B. die: „er lobte ohne Zweifel viele, die er ſich zu heirathen würde geſcheuet haben, und heirathete vielleicht eine, die er ſich geſchämt haben würde, zu loben" (A. 156. f.).

Wohl,

ſ. Gutes, 3. a.

Wohlbefinden,

ſ. Burke, 8. und Teleologie, 9.

Wohlgefallen,

complacentia, *plaiſir*. Mit dem Namen des Wohlgefallens belegt man diejenige Luſt, welche wir an irgend einem Gegenſtande haben. So finden wir Wohlgefallen an uns ſelbſt, wenn das Anſchauen unſrer ſelbſt eine ſolche Luſt an uns hervorbringt, daſs wir uns ſogar in unſerm

Neigungen lieben, und unſere Selbſtliebe daher ſo beſchaffen iſt, daſs ſie den Namen des Eigendünkels verdient, ſ. Eigendünkel (P. 129.). So beſtimmt unſer Geſchmacksurtheil ein Wohlgefallen am Schönen, wenn das Anſchauen deſſelben mit einer Luſt verknüpft iſt, die aber doch kein Begehren des ſchönen Gegenſtandes in uns hervorbringt. Iſt das Wohlgefallen aber mit einem ſolchen Begehren verbunden, dann iſt uns das Daſeyn des Objects lieb, ein ſolches Wohlgefallen heiſst das Intereſſe, ſ. Exiſtenz, 4. Dann iſt es kein Wohlgefallen am Schönen, ſondern am Angenehmen, ſ. Geſchmacksurtheil, I, 1. b. (U. 5.). Iſt endlich das Wohlgefallen von der Art, daſs ich darum Luſt am Gegenſtand habe, weil er wozu oder gar an ſich gut iſt, ſo iſt es das Wohlgefallen am Guten, ſ. Angenehm, 4. (U. 10.).

2. Es giebt alſo drei ſpecifiſch verſchiedene Arten des Wohlgefallens:

a. das ſinnliche intereſſirte Wohlgefallen, an dem, was uns vergnügt;

b. das reine unintereſſirte Wohlgefallen, an dem, was uns gefällt; und

c. das vernünftige intereſſirte oder praktiſche Wohlgefallen, an dem, was von uns geſchätzt wird.

S. Angenehm, 4. (U. 14. f.). Der Grund des erſten iſt der Reiz, des zweiten, die Form der Zweckmäſsigkeit, des dritten der Zweck. Das erſte iſt ein Wohlgefallen durch den Sinn oder ein ſinnlich äſthetiſches, das zweite, durch den Geſchmack oder ein rein äſthetiſches, das dritte, durch den Verſtand oder ein intellectuelles Wohlgefallen. Bei

dem erſten gefällt der Gegenſtand wohl durch den Reiz, bei dem zweiten, durch die Form, bei dem dritten, durch den Begriff. So gefällt uns die Roſe wohl auf alle drei Arten, nehmlich durch den Reiz ihres Geruchs, durch die Schönheit ihrer Form, durch den Zweck, zu welchem ſie als Mittel dient (z. B. zu Roſenwaſſer, Roſenbrod u. ſ. w.).

3. Das reine unintereſſirte Wohlgefallen iſt von zweierlei Art, das am Erhabenen und das am Schönen; das erſte iſt mit Rührung verknüpft, das letzte ganz rein und unvermiſcht. Die Schilderung des hölliſchen Reichs von Milton erregt z. B. ein Wohlgefallen mit Grauſen, Homers Schilderung vom Gürtel der Venus ein reines Wohlgefallen. Das praktiſche Wohlgefallen iſt auch von zweierlei Art, nehmlich das am Nützlichen, und das am Moraliſchguten (S. II, 293.).

Wohlhabenheit,

moraliſche, ſ. Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Wohlthun,

Wohlthätigkeit, *beneficentia*, *bienfaiſance.* Man verſteht unter dem Wohlthun die Maxime, ſich das Wohlſeyn Anderer zum Zweck zu machen (T. 123.). Die Pflicht des Wohlthuns iſt die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, die Maxime des Wohlthuns als allgemeines Geſetz anzunehmen. Dieſes Wohlthun in Anſehung des Bedürftigen kann man Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht anſinnen. Es fällt nicht von ſelbſt in die Augen: daſs ein ſolches Geſetz überhaupt in

der Vernunft liege, vielmehr ſcheint die entgegengeſetzte Maxime die natürlichſte zu ſeyn (T. 123. f.).

2. Die Wohlthätigkeit, d. i. die Maxime, andern Menſchen in Nöthen zu ihrer Glückſeligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach ſeinem Vermögen beförderlich zu ſeyn, iſt jedes Menſchen Pflicht. Denn jeder Menſch wünſcht in der Noth, daſs ihm von andern geholfen werde. Wenn er nun ſeine Maxime laut werden lieſse, daſs er andern Menſchen in ihrer Noth nie Beiſtand leiſten wolle, ſo würde Jedermann befugt ſeyn, ihm auch in der Noth den Beiſtand zu verſagen. Daher widerſtreitet ſich die eigennützige Maxime ſelbſt, wenn ſie zum allgemeinen Geſetz gemacht würde, d. h. ſie iſt pflichtwidrig. Folglich iſt die gemeinnützige, des Wohlthuns gegen Bedürftige, allgemeine Pflicht der Menſchen und zwar darum, weil dieſe als Mitmenſchen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatze durch die Natur zur wechſelſeitigen Beihülfe vereinigte Weſen anzuſehen ſind (T. 124.).

3. Der Reiche hat das Wohlthun faſt nicht einmal für eine verdienſtliche Pflicht zu halten; ob er zwar zugleich den zur Dankbarkeit verbindet, dem er wohlthut. Denn das Wohlthun des Reichen iſt eine Art in moraliſchen Gefühlen zu ſchwelgen. Auch muſs er allen Schein, als dächte er den Andern hiermit zu verbinden, ſorgfältig vermeiden; weil es ſonſt nicht wahre Wohlthat wäre, die er dieſem erzeigte. Wenn er nicht (welches das beſte iſt) ſeinen Wohlthätigkeitsact ganz im Verborgenen ausübt, ſo muſs er die Pflicht blos als ſeine Schuldigkeit äuſsern, oder ſich durch die Annahme der Wohlthat geehrt finden; weil die Auflegung der Dankbarkeit den Andern immer in ſeinen Augen erniedrigt. Gröſser iſt dieſe Tugend, wenn das

Vermögen zum Wohlthun beſchränkt und der Wohlthäter ſtark genug iſt, ſtillſchweigend für Andre Uebel zu übernehmen (T. 124. f.).

4. Wie weit ſoll man aber den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daſs man zuletzt ſelbſt Andrer Wohlthätigkeit bedürftig würde. — Wie viel iſt die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abſcheiden aus der Welt durch ein Teſtament) beweiſet? Der Abſcheidende entzieht ſich ſelbſt dadurch nichts, es kömmt dabei darauf an, wie weit er ſeine Neigungen der Pflichtgeſinnung nachgeſetzt hat. — Kann derjenige als ein Wohlthäter angeſehen werden, der (obwohl nach den Geſetzen) einen Andern zwingt, nach ſeinen (des Wohlthäters) Begriffen von Glückſeligkeit zu leben? Oder iſt dieſs nicht vielmehr etwas der Rechtspflicht ſo Widerſtreitendes, daſs die gröſste Vorſorge der Herrſchaft für den Untergebenen gar keine Wohlthätigkeit ſeyn würde, auch der Untergebene unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft aus Pflicht gegen ſich ſelbſt nicht rechnen darf? Oder kann etwa das Verdienſt mit einer ſolchen Wohlthätigkeit ſo groſs ſeyn, daſs es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? Ich kann Niemand nach meinen Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun (auſser unmündigen Kindern oder Geſtöhrten), ſondern bloſs nach des Empfängers Begriffen von derſelben (T. 125. f.).

5. Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, iſt gröſstentheils ein Erfolg aus der Begünſtigung verſchiedener Menſchen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlſtandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Nach dieſen Umſtänden verdient der Beiſtand, den

der Reiche den Nothleidenden erweiſen mag, wohl überhaupt nicht den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man ſich ſo gern als Verdienſt brüſtet (T. 126.).

Wohlwollen,

benevolentia, *bienveillance.* Mit dem Namen des Wohlwollens belegt man das Vergnügen an der Glückſeligkeit, oder dem Wohlſeyn, Anderer (T. 123.). Es iſt entweder das Wohlwollen des Wunſches, da man anderer Menſchen Wohlſeyn wünſcht, welches uns nichts koſtet; oder das praktiſche Wohlwollen, d. i. das Wohlthun, ſ. Wohlthun (T. 123.). So haben wir ein über alles gehendes Wohlwollen gegen uns ſelbſt, wenn wir unſer eigenes Wohlſeyn ſo ſehr wünſchen und befördern, daſs wir dabei auf das Wohlſeyn Andrer gar nicht Rückſicht nehmen, und unſre Selbſtliebe daher ſo beſchaffen iſt, daſs ſie den Namen der Eigenliebe verdient, ſ. Eigenliebe (P. 129.).

Wolf,

ſ. Dogmatiſch, 2., Metaphyſik, 17.

Chriſtian Wolf, einer der berühmteſten dogmatiſchen Philoſophen der neuern Zeit und ſehr ſyſtematiſcher Kopf, war der Sohn eines Bäckers in Breslau. Er wurde den 24ſten Januar 1679 zu Breslau gebohren.

Sein mathematiſcher und philoſophiſcher Kopf zeigte ſich ſehr frühe; er lernte ſchon in ſeiner Vaterſtadt die Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche und die Carteſiſche Philoſophie kennen, und erwarb ſich gründliche Kenntniſſe in der Mathematik aus Bü-

chern. Vom Jahr 1699 ſtudirte er zu Jena die Theologie, beſonders aber mit groſsem Eifer Mathematik und Philoſophie, und wurde in Leipzig Magiſter. Descartes Ruhm, als Verbeſſerers der Philoſophie, ſcheint ihn zu dem Vorſatz entflammt zu haben, das in der praktiſchen Philoſophie zu leiſten, was durch Descartes in der theoretiſchen geſchehen war. Seine Disputation, durch deren Vertheidigung er ſich zu Leipzig die Erlaubniſs philoſophiſche und mathematiſche Vorleſungen zu halten, erwarb, war daher: *Philoſophia practica univerſalis methodo mathematica conſcripta.* (die allgemeine praktiſche Philoſophie nach mathematiſcher Methode behandelt) Leipzig 1701, 4. Er gab nach und nach mehrere Werke über einzelne Theile der Mathematik heraus, welche groſse Aufmerkſamkeit auf ihn erweckten. Leibnitz, dem er ſeine Diſſertation geſchickt hatte, lenkte durch einen Brief Wolfens Prüfungsgeiſt auf metaphyſiſche Gegenſtände. Nachdem er auch durch ſeine Vorleſungen, die er in Leipzig hielt, rühmlich bekannt geworden war, erhielt er durch Leibnitzens Empfehlung die Profeſſur der Mathematik und Naturlehre in Halle im Jahr 1707. Ganze vierzehn Jahre lebte und lehrte er hier ruhig, bis 1721, da er mit dem Schwärmer Joachim Lange und andern Theologen in einen ihm nachtheiligen Streit gerieth. Der erſte Grund dazu war wohl der Neid dieſer ſeiner Collegen; denn weil er mehrere ehrenvolle Rufe ausgeſchlagen hatte, ſo ernannte ihn der König zum Hofrath und gab ihm eine anſehnliche Gehaltszulage. Lange klagte Wolfen als einen Religionsverächter bei dem Miniſterium in Berlin an, und der König entſetzte ihn durch eine Cabinetsordre ſeines Amts und verwies ihn aus den Preuſsiſchen Staaten. Wolf begab ſich nach Caſſel und wurde 1723 erſter Profeſſor der philoſophiſchen Facultät zu Marburg. Er ward Mitglied der Akademien der Wiſſenſchaften zu London, Paris und Stockholm, Peter der Groſse ernannte ihn

zum Vicepräſidenten der von St. Petersburg, welche Stelle er aber nicht annahm, und Catharina gab ihm eine Ehrenpenſion von 300 Thalern. Der Churfürſt von Bayern, als Reichsvicar, erhob ihn zum Reichsfreiherrn. Friedrich der Groſse rief ihn endlich 1740 unter den anſehnlichſten und ehrenvollſten Bedingungen nach Halle zurück und machte ihn zum Vicekanzler der Univerſität. Hier ſtarb er 1754 in ſeinem 75ten Jahre.

Unleugbar iſt es, daſs Wolf einer eigentlichen wiſſenſchaftlichen Philoſophie vorgearbeitet, und alle Theile derſelben in eine planmäſsige Verbindung gebracht hat. Aber die beiden Principien, worauf er die ganze Philoſophie gründete, die Sätze des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, wurden, ihrer Natur nach, von ihm verkannt, und dieſs war die Urſache der Grundloſigkeit ſeines Dagmatismus. Ja eigentlich hatte er nur ein einziges Princip, nehmlich den Satz des Widerſpruchs, in welchem er auch den Beweis für den Satz des zureichenden Grundes zu finden meinte. Was ihn zu dieſem Irrthum verleitete, war ſein Hang zur mathematiſchen Methode. Er vernachläſſigte darüber die Critik des menſchlichen Verſtandes, ſuchte die Quellen metaphyſiſcher Urtheile nur immer in der Metaphyſik ſelbſt, nicht aber auſser ihr, in den reinen Vernunftgeſetzen überhaupt, und ſtieſs daher gar nicht auf den weſentlichen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen. Daher fand nun dieſer berühmte Mann (*Ontolog.* §. 70.) den Beweis von dem metaphyſiſchen Satz der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache haben muſs, den er aber mit dem logiſchen Satz des zureichenden Grundes für einerlei hielt und der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, welcher doch analytiſch iſt (Pr. 31.), ſ. Baumgarten, Wahr, 5. u. 8., Analytiſches Urtheil; beſonders aber: Analogie der Urſache und Wirkung, 2. ff. Uebrigens

haben wir dieſem Mann das erſte allgemeine System der Philoſophie zu verdanken, worin alle Probleme der Vernunft aufgeſtellt, und, nach ſeiner Anſicht, unterſucht ſind. Baumgarten, Reimarus, Mendelsſohn, u. a. m. wurden durch ihn in der Folge veranlaſst, die Philoſophie auf Gegenſtände anzuwenden, welche bis dahin noch wenig philoſophiſch behandelt waren. Beſtimmtheit und groſse Deutlichkeit in ſeinen Begriffen kann man Wolfen nicht abſprechen. Ihm verdankt Deutſchland zuerſt ſein Uebergewicht in der Philoſophie über alle Länder der Erde in den neuern Zeiten, obwohl er eben nicht zu den groſsen Erweiterern dieſer Wiſſenſchaft gezählt werden kann, weil er eigentlich bloſs die Leibnitziſche Philoſophie in ein Syſtem gebracht hat. Seine philoſophiſchen Schriften findet man genannt in Buhlens Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, zu Anfang des 7ten Theils.

Kant Proleg §. 3. S. 31.

von Eberſtein Verſuch einer Geſchichte der Logik und Metaphyſik bei den Deutſchen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. B. I. Abſchn. III. S. 123. ff.

Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſophie B. VI. Hauptſt. XII. S. 511. ff.

Füllebor ns Beiträge zur Geſch. der Philoſ. St. III. S. 39. 41.

Wolſiſche Philoſophie,

ſ. Dogmatiſch, 2. u. Wolf. Wolf wollte eigentlich ein System von metaphyſiſchen Wahrheiten aufführen, das auf unumſtöſslichen Gründen beruhen, und auf apodiktiſche Gewiſsheit den gerechteſten Anſpruch machen ſollte. Die architektoniſche Kunſt dieſes Syſtems zog die Aufmerkſamkeit von ganz Deutſchland auf ſich (Schwab Preisſchr. I. Periode. S. 15. f.).

Digitized by Google

2. Allein bei dieſem formellen Gewinn, den Wolf der Philoſophie mag gebracht haben, lagen doch auch in ſeiner Architektonik viele Fehler; man findet ſie aufgedeckt in dem, was Kant über die Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauch ſagt. Es fiel ihm nehmlich nicht bei, durch Critik des Organs, d. i. der reinen Vernunft, ſich erſt das Feld zu ſeinem metaphyſiſchen Gebäude zu bereiten. Dieſer Mangel iſt aber nicht ſowohl ihm, als vielmehr der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters beizumeſſen; denn hierin haben ſich die Philoſophen, ſeiner ſowohl als aller vorigen Zeiten, nichts vorzuwerfen. Diejenigen, welche Wolfs Lehrart und doch auch zugleich das Verfahren der Critik der reinen Vernunſt verwerfen, heiſsen Popularphiloſophen. Sie verwandeln eigentlich alle Philoſophie in Philodoxie (Liebe zu bloſsen Meinungen) (C. XXXVI. f.) Wie Wolf hätte verfahren ſollen, findet man im Art. Dogmatiſch.

3. Wolf gab zuerſt das Beiſpiel (und durch dieſs Beiſpiel wurde er der Urheber des Geiſtes der Gründlichkeit in Deutſchland), wie durch geſetzmäſsige Feſtſtellung der Principien, deutliche Beſtimmung der Begriffe, Strenge der Beweiſe (die bei ihm freilich gröſstentheils verunglückte Verſuche ſind), Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen, der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft zu nehmen ſei, der auch eben darum eine ſolche, als Metaphyſik iſt, in dieſen Stand zu ſetzen vorzüglich geſchickt geweſen wäre (wenn Critik der reinen Vernunft vorangegangen wäre) (C. XXXVI.).

4. Einen materiellen Gewinn hat die Philoſophie durch Wolf wohl eben nicht erhalten. Schwab giebt als negativen Gewinn an, daſs Wolf viel unnützen, aus der Scholaſtiſchen Philoſophie noch übrig gebliebenen Wuſt weggeworfen,

Digitized by Google

viel Falſches aufgedeckt, viel Unerwieſenes in ſeiner Unerweislichkeit dargeſtellt habe. So, meint Schwab, habe Wolf ſelbſt die Monaden nicht ganz im Leibnitziſchen Sinn angenommen; allein das war deſto ſchlimmer, denn Wolf ſetzte ſogar die Cörperwelt, Leibnitz aber nur die intelligibele Welt aus Monaden zuſammen, ſ. Inneres.

5. Sonderbar genug meint Schwab, es liege eben nicht ſo viel daran, daſs in einer Metaphyſik alles ſo ſtrenge bewieſen, und über alle Zweifel erhaben ſei. Hieraus folgert er dann, daſs das Verdienſt der Wolfiſchen Philoſophie hauptſächlich in der durch ſie bewirkten Bildung berühmter Männer beſtehe. Ein Baumgarten, ein Bilfinger, ein Winkler, ein Reuſch, ein Reinbeck, ein Canz, ein Carpov und viele andere, ſelbſt Friedrich II. hatten ihr ihren philoſophiſchen Geiſt zu danken (Schwab, a. a. O. S. 17. ff.).

6. Der vermeintliche Vorzug dieſer Philoſophie, daſs wer ſie gründlich ſtudirt habe, alle andere philoſophiſche Lehrgebäude zu prüfen im Stande ſei, verſchwindet, wenn man das gehörig durchdenkt, was im Art. Disciplin zu finden iſt. Denn ihre Methode iſt nicht vollkommen richtig, und wird durch die Verabſäumung aller Critik des Erkenntniſsvermögens ganz verwerflich.

Kant Critik der rein. Vern. Vorr. zur II. Aufl. S. XXXVI. f.

Wolluſt,

Fleiſchesluſt, *libido corporalis*, *plaisir de la chair*. Der Trieb zum Geſchlechtsgenuſs (T. 76.). Sie iſt

1. natürliche Wolluſt (*libido corporalis naturalis*, *plaiſir de la chair naturel*), wenn der Menſch dazu durch den wirklichen Gegenſtand gereizt wird (T. 76). Dann iſt ſie die Liebe zum Geſchlecht, welche von der Natur zur Erhaltung der Art beſtimmt iſt. Die natürliche Wolluſt zu befriedigen iſt alſo Naturzweck. Man muſs die Natur als eine, dem menſchlichen Verſtande analog wirkende Urſache betrachten, welche gleichſam abſichtlich Menſchen hervorbringen will. S. Keuſchheit. Daſs aber der Menſch ſich einer andern Perſon, der natürlichen Wolluſt zu gefallen, ohne beſondere Einſchränkung durch einen rechtlichen Vertrag, durch welchen beide Perſonen einander wechſelſeitig verpflichten, nicht bedienen dürfe, iſt im Art. Ehe bewieſen worden. Die Uebertretung dieſer Pflicht iſt zugleich eine Schändung (nicht bloſs Abwürdigung) der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon; das daraus erzeugte Laſter aber heiſst Unkeuſchheit. Die Wolluſt iſt

2. unnatürliche Wolluſt (*libido corporalis praeternaturalis*, *plaiſir de la chair contre la nature*), wenn der Menſch dazu bloſs durch die Einbildung von dem wirklichen Gegenſtande, alſo zweckwidrig, den Gegenſtand ſich ſelbſt ſchaffend, gereizt wird (T. 76.). Sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, der noch wichtiger iſt, als der der Liebe zum Leben, nehmlich die Erhaltung der ganzen Art (Species). S. Laſter, 15. f.

Würde,

dignitas, *dignité*. So nennt man diejenige Beſchaffenheit eines Weſens, daſs es über allen Preis erhaben iſt, mithin kein Aequivalent verſtattet (G. 77.). Was ein Aequiva-

lent und ein Preis iſt, ſindet man im Art. Preis. Nur der ſittliche Werth iſt eine Würde. Was nehmlich etwas zu einem Zweck an ſich ſelbſt macht, das hat einen innern Werth, d. i. Würde. Das iſt aber allein die Sittlichkeit, welche nicht weiter wozu, und folglich Zweck an ſich ſelbſt iſt. S. Moralität. Alſo iſt Sittlichkeit und die Menſchheit, ſo fern ſie derſelben fähig iſt, dasjenige, was allein Würde hat.

2. Das, was Würde hat, kann durch nichts anders erſetzt werden. So haben Treue im Verſprechen, Wohlwollen aus Grundſätzen (nicht aus Inſtinct) eine Würde. Die Natur und Kunst enthalten nichts, was ſie, in Ermanglung derſelben, an ihre Stelle ſetzen könnten; denn ihr Werth liegt in ihnen ſelbſt. Dieſer Werth beſteht nehmlich nicht in den Wirkungen, die daraus entſpringen, im Vortheil und Nutzen, den ſie ſchaffen; ſondern in den Geſinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die ſich auf dieſe Art in Handlungen zu offenbaren bereit ſind, obgleich auch der Erfolg ſie nicht begünſtigte. Es bedürfen dieſe Handlungen auch keiner Empfehlung von irgend einer ſubjectiven Dispoſition oder einem Geſchmack, um ſie mit unmittelbarer Gunſt und Wohlgefallen anzuſehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühls für dieſelben; denn die Vernunft legt ſie dem Willen auf und erſchmeichelt ſie nicht von ihm. Die Würde iſt alſo der abſolute Werth der Sittlichkeit, und einer Handlung oder Perſon, welche ſittlich gut iſt. Jene Schätzung nehmlich giebt den Werth der ſittlichen Denkungsart als Würde zu erkennen, und ſetzt ſie über allen Preis unendlich weg, mit dem ſie gar nicht in Anſchlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne ſich gleichſam an der Heiligkeit derſelben zu vergreifen (G. 78.).

3. Es hat aber nichts einen Werth, als den,

welchen ihm das Geſetz beſtimmt; denn ein Werth hängt von einer für Alle gültigen Maxime, d. i. dem Geſetz, ab. Die Geſetzgebung ſelbſt aber, die allen Werth beſtimmt, muſs eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben. Autonomie (die Eigenſchaft, im Reiche der Zwecke keinen andern Geſetzen zu gehorchen, als ſolchen, die man ſelbſt gegeben hat) iſt alſo der Grund der Würde der menſchlichen und jeder vernünftigen Natur (G. 79.). S. Autonomie, 9., Kriecherei, 5. u. Werth.

Würden,

ſ. Staat, 12.

Würdigkeit,

glückſelig zu ſeyn, d. i. die Uebereinſtimmung aller unſrer Maximen mit dem moraliſchen Geſetz (R. 52.*)), ſ. Glückſeligkeit, 4. Würdig iſt Jemand des Beſitzes einer Sache, oder eines Zuſtandes, wenn dieſer ſein Beſitz mit dem höchſten Gute zuſammenſtimmt (P. 234.). Man kann hieraus leicht einſehen, daſs alle Würdigkeit auf das ſittliche Verhalten ankomme, weil dieſes im Begriff des höchſten Guts die Bedingung der Glückſeligkeit ausmacht (P. 234. M. II, 347.). Dieſe Würdigkeit hat bei Menſchen immer nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig) nehmlich der moraliſchen Empfänglichkeit für die Güte, die uns mit Glückſeligkeit belohnt (R. 221.*)).

Digitized by Google

Wunder,

miraculum, miracle. Eine Begebenheit in der Welt, von deren Urſache uns die Wirkungsgeſetze ſchlechterdings unbekannt ſind, und bleiben müſſen (R. 119.). Wenn eine moraliſche Religion (die nicht in Satzungen und Obſervanzen, ſondern in der Herzensgeſinnung zu Beobachtung aller Menſchenpflichten, als göttlicher Gebote zu ſetzen iſt) gegründet werden ſoll, ſo müſſen alle Wunder, die die Geſchichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich ſelbſt entbehrlich machen. Denn es verräth einen ſträflichen Grad moraliſchen Unglaubens, wenn man die Vorſchriften der Pflicht, wie ſie urſprünglich ins Herz des Menſchen durch die Vernunft geſchrieben ſind, erſt noch durch Wunder beglaubigt haben will (Joh. 4, 48.). Es iſt aber der gemeinen Denkungsart der Menſchen ganz angemeſſen, daſs die Einführung einer im Geiſt und in der Wahrheit (der moraliſchen Geſinnung) gegründeten Religion an die Stelle einer Religion des bloſsen Cultus und der Obſervanzen in der Geſchichte mit Wundern begleitet und gleichſam ausgeſchmückt werde. Es ſoll damit nehmlich die Endſchaft der letztern, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, angekündigt werden. Es mag alſo ſeyn, daſs die Perſon des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniſs und ſein ganzes Leben ein Wunder ſey. Ja ſogar die Geſchichte, welche die Erzählung aller jener Wunder, der Erſcheinung jenes Lehrers auf Erden, ſeines fehlerfreien Lebens, ſeiner Thaten, ſeiner Entrückung von der Erde, beglaubigen ſoll, mag ſelbſt ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) ſeyn.

Dieſe Hülle brachte eine Lehre öffentlich in Gang, die keiner Wunder bedarf (R. 116. f.).

2. Vernünftige Menſchen wollen den Glauben an Wunder, wenn ſie ihm auch nicht zu entſagen vermeint ſind, doch niemals praktiſch aufkommen laſſen. Sie glauben zwar an Wunder, was die Theorie betrifft, ſtatuiren aber keine in Geſchäften. Daher haben weiſe Regierungen wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung geſetzlich aufgenommen, daſs vor Alters Wunder geſchehen wären. Aber ſie haben nie erlaubt, daſs neue Wunder geſchehen dürfen. Denn die alten Wunder waren nach und nach ſchon ſo beſtimmt, und durch die Obrigkeit beſchränkt, daſs keine Verwirrung im gemeinen Weſen dadurch angerichtet werden konnte. Die neuen Wunderthäter aber könnten für den öffentlichen Ruheſtand, und die eingeführte Ordnung, gefährliche Wirkungen hervorbringen. Man kann ſich aber entweder theiſtiſche oder dämoniſche Wunder denken, und die letztern in engliſche oder agathodämoniſche und teufliſche oder kakodämoniſche Wunder eintheilen. Theiſtiſche Wunder würden von Gott, dämoniſche von höhern Geiſtern gewirkt (R. 118 f.).

3. Was die theiſtiſchen Wunder betrifft, ſo können wir uns von den Wirkungsgeſetzen ihrer Urſache (als eines allmächtigen, allwiſſenden u. ſ. w. und dabei moraliſchen Weſens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen. Wir denken nehmlich Gott ſowohl nach der Ordnung der Natur, als nach der moraliſchen Ordnung, als Weltſchöpfer und Regierer. Die Geſetze von beiderlei Ordnung kennen wir. Nehmen wir aber an, daſs Gott die Natur auch bisweilen und in beſondern Fällen von ihren Geſetzen abweichen laſſe: ſo haben wir

nicht den geringſten Begriff von der Naturordnung, nach welcher Gott dabei verfährt. Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem ſie dadurch in ihrem Geſchäft nach bekannten Geſetzen aufgehalten, und durch kein neues belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann (R. 120.).

4. Was die dämoniſchen Wunder betrifft, ſo ſind dieſe die allerunverträglichſten mit dem Gebrauch unſrer Vernunft. Denn in Anſehung der theiſtiſchen würde ſie doch wenigſtens noch ein negatives Merkmahl für ihren Gebrauch haben können, nehmlich daſs, was der Moralität widerſtreitet, kein göttliches Wunder ſeyn könne. Bei einem angenommenen dämoniſchen Wunder aber fällt auch dieſes Merkmahl weg, das jenem entgegengeſetzte poſitive Merkmahl aber (was moraliſchgut iſt, das iſt von einem guten Geiſte) beweiſet nichts; denn der böſe Geiſt ſoll ſich ja in einen Engel des Lichts verſtellen können (R. 120. f.).

5. In Geſchäften kann man alſo unmöglich auf Wunder rechnen, oder ſie bei ſeinem Vernunftgebrauch (und der iſt in allen Fällen des Lebens nöthig) irgend in Anſchlag bringen. Der Richter (ſo wundergläubig er auch in der Kirche ſeyn mag), hört das Vorgeben des Delinquenten von teufliſchen Verſuchungen ſo an, als ob gar nichts geſagt wäre. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft: ſo werden ſie von Leuten in Geſchäften bloſs als Phraſen gebraucht. So ſagt der Arzt: dem Kranken iſt nur durch ein Wunder zu helfen (d. i. er ſtirbt gewiſs). S. Statuiren (R. 121. f.).

6. Naturwunder, d. i. genugſam beglaubigte, obwohl widerſinniſche Erſcheinungen, oder, ſich hervorthuende

unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgeſetzen abweichende Beſchaffenheiten der Dinge, werden mit Begierde aufgefaſst, weil ſie das Gemüth ermuntern. Durch die Ankündigung eines wahren Wunders hingegen wird das Gemüth niedergeſchlagen. Die Urſache iſt: die erſtern eröffnen eine Ausſicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; das letztere dagegen erregt Beſorgniſs, auch das Zutrauen zu den ſchon bekannten Naturgeſetzen zu verlieren. Man weiſs dann nicht einmal mehr, ob nicht ſelbſt mit den ſittlichen Triebfedern, uns unwiſſend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterſcheiden kann, ob er ſie ſich ſelbſt oder einer andern unerforſchlichen Urſache zuſchreiben ſoll. Diejenigen, welche ſich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, wollen den Anſtoſs der Vernunft daran durch die Seltenheit der Wunder mildern. Sie ſtellen ſich nehmlich vor, es liege ſchon im Begriff eines Wunders, daſs ſie ſelten geſchehen. Wenn nehmlich eine ſolche Begebenheit, die man ein Wunder nennt, gewöhnlich geſchähe, ſo würde ſie für kein Wunder erklärt werden. Das iſt aber eine Sophiſterei, durch die eine objective Frage, von dem, was die Sache iſt, in eine ſubjective, was das Wort bedeutet, umgeändert wird. Man kann dann fragen: wie ſelten geſchieht denn ein Wunder? Niemand kann einſehen, ob nicht zu den Wirkungen der organiſchen Natur ein unmittelbarer Einfluſs des Schöpfers erfordert werde; für uns ſind ſie aber doch nichts anders als Naturwirkungen, und ſollen auch nie anders beurtheilt werden. Ueber dieſe Grenzen hinaus zu gehen, und zu behaupten, irgend eine unerklärliche Naturwirkung ſei ein Wunder oder ſei kein Wunder, iſt Vermeſſenheit; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthige ſich ſelbſt ent-

Digitized by Google

äuſsernde Denkungsart zu beweiſen glaubt (R. 123. **) ſ.).

Wunſch,

ſ. Wille, 5.; Wohlwollen des Wunſches, ſ. Wohlwollen.

Wurm,

ſ. Hochmuth, 2.

Z.

Zärtlichkeit des Wohlwollens,

amor benevolentiae tener, amour tendre de la bienveillance. Die Aufmerkſamkeit auf den kleinſten Grad der Dankbarkeit in der Pflichtvorſtellung (T. 129.) führt den beſondern Namen der Zärtlichkeit des Wohlwollens. Sie iſt das eine Hauptſtück bei der Intenſion der Dankbarkeit. Wenn man nehmlich auf den Grad der Dankbarkeit ſieht, den man zu erreichen ſuchen ſoll, ſo beſteht dieſer theils darin, daſs unſre wohlwollende Geſinnung gegen den Wohlthäter innig ſey, theils daſs wir auch darauf aufmerkſam ſeyn, bei jeder Gelegenheit unſre Dankbarkeit zu beweiſen. Sollte nehmlich der Empfänger dem Wohlthäter auch nichts thätlich erwiedern können, ſo ſoll er doch auf das, was er vermag, achten. Er ſoll daher auch zärtliches Wohlwollen gegen ihn hegen, d. i. auf das ſehen, was ihm die Pflichtvorſtellung bei allem ſeinen Unvermögen doch noch zur Pflicht macht, und alſo auch den kleinſten Grad des Wohlwollens gegen ſeinen Geber noch für Pflicht halten.

Digitized by Google

Zahl,

Die Vielheit, welche durchs Zählen, d. i. durch das ſucceſſive (Zeit erzeugende) Hinzuthun des Einen zu Einem, beſtimmt erkannt wird (S. III, §. 15. Zuſatz), ſ. Kategorie, 21., Gröſse, 5. f., Flieſsende Gröſsen, 2. und Zeitreihe. Zahlformeln ſind evidente Sätze der Zahlverhältniſſe, ſ. Synthetiſches Urtheil, 2. Wir haben die wiſſenſchaftliche Structur unſers Zahlengebäudes den Arabern zu danken. Dieſes Zahlengebäude beſteht nehmlich darin, daſs wir zehn Einheiten zuſammenfaſſen und ſie als eine neue Einheit betrachten, die wir einen Zehner nennen; daſs wir wieder zehn ſolche Zehner zuſammenfaſſen und ſie als eine neue Einheit betrachten, die wir einen Hunderter nennen; daſs wir wieder zehn ſolcher Hunderter zuſammenfaſſen zu einer Einheit, die ein Tauſender heiſst, und ſo fort. Wir unterſcheiden ſodann beim Schreiben dieſe verſchiedenen Arten von Einheiten durch die eigenthümliche Stelle, die wir einer jeden in Beziehung auf die übrigen Arten von Einheiten geben. Wir fangen nach Art der Araber von der rechten Hand an und gehen zur linken fort, indem wir die einfachen Einheiten als ſolche betrachten, die keine Stelle nöthig haben, denjenigen Einheiten hingegen, welche zehn einfache Einheiten enthalten, die erſte Stelle zur linken der einfachen Einheiten anweiſen; die Einheiten, welche zehn Zehner enthalten, ſchreiben wir auf die zweite Stelle, die, welche zehn Hunderter enthalten, auf die dritte Stelle, u. ſ. f. Z. B.

98,023

heiſst 3 einfache Einheiten, 2 Zehner, keinen Hunderter, 8 Tauſender, 9 Zehntauſender; oder weil

Digitized by Google

wir von der linken Hand anfangen auszuſprechen, acht und neunzig Tauſend und drei und zwanzig einfache Einheiten. Man ſieht, es iſt nicht nothwendig, daſs man gerade, wie in dieſem unſern Zahlengebäude, immer nach derſelben Zahl, und noch weniger, gerade immer nach zehn zuſammenfaſſe. Die Römer faſsten zuerſt fünf einfache Einheiten zuſammen und ſchrieben dieſen Fünfer V; dann faſsten ſie zwei ſolcher Fünfer zuſammen, und ſchrieben die eine umgekehrt unter die andere $\overset{V}{\Lambda}$, daraus entſtand ihr Zahlzeichen für die Zehner X. Sie faſsten dann fünf ſolcher Zehner zuſammen und ſchrieben ſie L. Zwei ſolcher Funfziger gab einen Hunderter, den ſie C (mit dem erſten Buchſtaben von *centum*, hundert) ſchrieben. Fünf ſolcher Hunderter gab einen Fünfhunderter D; zwei Fünfhunderter, einen Tauſender M (mit dem Anfangsbuchſtaben von *mille*, tauſend). Wir ſehen, die Römer wechſelten in der Zuſammenfaſſung mit fünf und zwei ab. Dieſs gab das römiſche Zahlengebäude, mit welchem ſich noch ziemlich hurtig und methodiſch rechnen läſst. Aber wenn man auch die Einheiten immer nach derſelben Zahl zuſammenfaſst, ſo iſt es willkührlich, welche Zahl man dazu wählen will. Leibnitz hat gezeigt, daſs man ſelbſt die möglichſt kleinſte Zahl, die Zwei, dazu gebrauchen kann. Statt daſs wir bei unſerm Zahlengebaude zehn Zeichen, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, gebrauchen, bedarf man zu dem des Leibnitz nur zwei, 1, 0. Nach dieſem Zahlengebäude ſind zwei einfache Einheiten ein Zweier, zwei Zweier ein Vierer, zwei Vierer ein Achter, zwei Achter ein Sechzehner u. ſ. f. Die Zahl 98023 wird nach dieſem Lehrgebäude ſo geſchrieben 10111111011100111; und von jeder Art der Einheit giebt es auch nur immer eine, weil nur bis zwei gezählt wird, und zwei ſchon eine eigene Einheit ausmachen. Eben ſo kann man nun auch die Einheiten nach der Zahl 4 zuſammenfaſſen. Dazu

Digitized by Google

würde man die vier Zahlzeichen oder Ziffern, 1, 2, 3, 0, gebrauchen. Nach dieſem Zahlengebäude ſind vier einfache Einheiten ein **Vierer**, vier Vierer ein **Sechzehner**, vier Sechzehner ein **Vierundſechziger** u. ſ. f. Die Zahl 98023 wird nach dieſem Zahlengebäude ſo geſchrieben: 113323213. Unſer gewöhnliches Zahlengebäude, in welchem die Zuſammenfaſſung der Einheiten bis zur Zahl 10 ſtatt findet, heiſst nach dem griechiſchen Wort Dekadikos (δεκαδικος, die **Zehne**) die **Dekadik**; das **Leibnitziſche**, in welchem die Zuſammenfaſſung der Einheiten ſchon mit der Zahl 2 anfängt, heiſst nach dem griechiſchen Wort **Dyadikos** (δυαδικος, die **Zweie**) die **Dyadik**; und das Zahlengebäude, in welchem man die Zuſammenfaſſung der Einheiten nur bis 4 treibt, heiſst nach dem griechiſchen Wort Tetraktys (τετρακτυς, die **Viere**) **Tetraktyk** (U. 91.).

Zaubern,

ſ. **Afterdienſt**, 11. und **Fetiſchdienſt**, 1.

Zeichen,

Charakter, *character*, *ſignum*, *caractère*, *ſigne*. **Das Mittel, wodurch die Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der Vorſtellung des Vergangenen verknüpft wird.** So iſt *a* das Zeichen eines gewiſſen Tons, d. h. es iſt ein Mittel, wodurch die Vorſtellung eines gewiſſen Tons erweckt werden ſoll, mit dem derjenige ſchon bekannt ſeyn muſs, in dem dieſe Vorſtellung erweckt werden ſoll, weil er dieſe Vorſtellung ſchon einmal gehabt hat, obgleich ſie jetzt für ihn **vergangen** iſt; und die **Erweckung der Vorſtellung** dieſes Tons ſieht der, welcher das Zeichen macht, **vorher** (A. 106.).

Digitized by Google

Das Vermögen, welches auf dieſe Art, nicht die Gegenſtände, ſondern die Vorſtellungen von den Gegenſtänden veranlaſst, heiſst das Bezeichnungsvermögen (*facultas characteriſtica, ſignatrix*).

2. Die Zeichen theilt man ein in

a. Merkzeichen, die zur Erinnerung dienen ſollen, und

b. Denkzeichen, um anzuzeigen, daſs etwas Vergangenes da geweſen iſt.

Das erſte machen wir deswegen, damit wir etwas wieder antreffen wollen. Das Zeichen bleibt, aber die Erinnerung verſchwindet zuweilen. Ferner ſind die Zeichen oder Charaktere entweder unmittelbare (directe) Zeichen, die ſchon an ſich die Sache entweder ſelbſt darſtellen und figürliche heiſsen, oder die Sache durch eine Analogie derſelben mit gewiſſen Anſchauungen bezeichnen, und Symbole genannt werden. Oder die Zeichen ſind mittelbare (indirecte) Charaktere, die an ſich nichts bedeuten, ſondern nur dem Begriff als Wächter (*cuſtos*) beigeſellt werden und ſo gelegentlich den Begriff reproduciren (A. 106. f.).

3. Man kann die Zeichen auch in willkührliche (Kunſtzeichen), natürliche und Wunderzeichen eintheilen.

A. Zu den willkührlichen Zeichen gehören:

a. die der Gebehrdung (mimiſche, die zum Theil auch natürliche ſind);

b. Schriftzeichen (Buchſtaben, welche Zeichen für Laute ſind);

Digitized by Google

würde man die vier Zahlzeichen oder Zif
1, 2, 3, 0, gebrauchen. Nach dieſem Zah
bäude ſind vier einfache Einheiten ein V
vier Vierer ein **Sechzehner**, vier Sechze
Vierundſechziger u. ſ. f. Die Zah
wird nach dieſem Zahlengebäude ſo geſ
113323213. Unſer gewöhnliches Zahl
in welchem die Zuſammenfaſſung der
bis zur Zahl 10 ſtatt findet, heiſst na
chiſchen Wort Dekadikos (δεκαδικος, die
Dekadik; das **Leibnitziſche**,
die Zuſammenfaſſung der Einheiten
Zahl 2 anfängt, heiſst nach dem grie
Dyadikos (δυαδικος, die Zweie
und das Zahlengebäude, in welch
ſammenfaſſung der Einheiten nu
heiſst nach dem griechiſchen W
τρακτυς, die Viere) Tetrakty

Zaubern

ſ. **Afterdienſt**, 11. und Fe

Zeich

Charakter, *character*,
ſigne. Das Mittel,
lung des Vorherge
ſtellung des Vergan
So iſt *a* das Zeichen e
es iſt ein Mittel, wo
gewiſſen Tons erweck
jenige ſchon bekann
Vorſtellung erweckt
Vorſtellung ſchon e
ſie jetzt für ihn ve
weckung der Vo
der, welcher das Zei

[illegible] rum nicht immer [illegible] liegt an dem Man- [illegible] und dem fehler- [illegible] Zeichen für Sachen [illegible] rden) (A. 109.).

[illegible] hen Zeichen ſind ent- [illegible] der rememorativ, oder [illegible] ulsſchlag bezeichnet dem [illegible] gen fieberhaften Zuſtand [illegible] her ein demonſtratives [illegible] nd Mauſoläen ſind Zeichen [illegible] Verſtorbene und alſo reme- [illegible] gnoſtiſchen Zeichen bezeich- [illegible] ge und intereſſiren daher unter [illegible] ie ſind entweder natürliche [illegible] r bevorſtehenden Krank- [illegible] bergläubiſche (z. B. die der [illegible] hiromantie, **) die Augurien [illegible] ien der alten Römer) (A. 110. f.).

[illegible] ie Wunderzeichen ſollen Bege- [illegible] n, in welchen die Natur der Dinge [illegible] e. Sie ſind auſser denen, aus welchen [illegible] t nichts macht (den Miſsgeburten [illegible] ſchen und Vieh), die Zeichen und [illegible] Himmel, die Kometen, in hoher [illegible] ſende Luftbälle, Mondlichter, ja ſelbſt [illegible] und Mondſinſterniſſe. Dieſe natürlichen [illegible] eiten werden, vor [illegible] mlich wenn ſich [illegible] ſolcher Zeichen zu [illegible] finden und wohl

[illegible] ber die Vorher- [illegible]

[illegible] ungslehre fing man [illegible] cht zu bearbeiten. [illegible] den Linien, Erhö- [illegible] ende Stoff zu Weiſ- [illegible] ren davon finden [illegible]

c. Tonzeichen (Noten);

d. zwiſchen Einzelnen bloſs fürs Geſicht verabredete Zeichen (z. B. Ziffern);

e. Standeszeichen freier und mit erblichem Vorrang beehrter Menſchen (z. B. Wappen);

f. Dienſtzeichen in geſetzlicher Bekleidung (z. B. Uniform und Livrée);

g. Ehrenzeichen des Dienſtes (z. B. Ordenszeichen);

h. Schandzeichen (z. B. Brandmark u. dergl.).

Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung (z. B. das Comma), der Frage oder des Affects (Fragezeichen und Ausrufungszeichen oder Zeichen der Verwunderung), die man zuſammen auch Interpunctionszeichen nennt (A. 108. f.).

4. Alle Sprache iſt Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt. Die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung iſt die durch Sprache, dieſem gröſsten Mittel ſich ſelbſt und Andere zu verſtehen. Denken iſt reden mit ſich ſelbſt (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch), folglich ſich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) hören. Dem Taubgebohrnen iſt ſein Sprechen ein Gefühl des Spiels ſeiner Lippen, ſeiner Zunge und ſeines Kinnbackens, und es iſt kaum möglich, ſich vorzuſtellen, daſs er bei ſeinem Sprechen etwas mehr thue, als ein Spiel mit cörperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. Diejenigen, ſo ſprechen

und hören können, verſtehen darum nicht immer ſich ſelbſt oder Andere; dieſs liegt an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens und dem fehlerhaften Gebrauch deſſelben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) (A. 109.).

5. B. Die natürlichen Zeichen ſind entweder demonſtrativ, oder rememorativ, oder prognoſtiſch. Der Pulsſchlag bezeichnet dem Arzt den gegenwärtigen fieberhaften Zuſtand des Patienten und iſt daher ein demonſtratives Zeichen; Grabhügel und Mauſoläen ſind Zeichen des Andenkens an Verſtorbene und alſo rememorativ; die prognoſtiſchen Zeichen bezeichnen das Zukünftige und intereſſiren daher unter allen am meiſten; ſie ſind entweder natürliche (z. B die einer bevorſtehenden Krankheit *)) oder abergläubiſche (z. B. die der Aſtrologie, Chiromantie, **) die Augurien und Haruſpicien der alten Römer) (A. 110. f.).

6. C. Die Wunderzeichen ſollen Begebenheiten ſeyn, in welchen die Natur der Dinge ſich umkehre. Sie ſind auſser denen, aus welchen man ſich jetzt nichts macht (den Miſsgeburten unter Menſchen und Vieh), die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft ſchieſsende Luftbälle, Mondlichter, ja ſelbſt Sonnen- und Mondfinſterniſſe. Dieſe natürlichen Begebenheiten werden, vornehmlich wenn ſich mehrere ſolcher Zeichen zuſammenfinden und wohl

*) Hippokrates hat ſchon ein Werk über die Vorherſehungen geſchrieben.

**) Dieſen Zweig der abergläubiſchen Deutungslehre fing man erſt im funfzehnten Jahrhundert an recht zu bearbeiten. Wer jedoch der Erſte geweſen, der auch in den Linien, Erhöhungen und Vertiefungen der menſchlichen Hände Stoff zu Weiſſagungen fand, läſst ſich nicht beſtimmen. - Spuren davon finden ſich ſchon im Ariſtoteles (*de Hiſt. Anim.*) I. 15.).

gar von Krieg, Peſt u. dgl. begleitet werden, von dem erſchrockenen groſsen Haufen für Zeichen des nicht mehr weit entfernten jüngſten Tages und des Endes der Welt gehalten (A. 111. f.).

7. Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menſchen, in Verwechſelung der Zeichen mit Sachen, verlohnt ſich hier noch bemerkt zu werden. Da der Mondlauf nach den 4 Adſpecten (Neulicht, erſtes Viertel, Volllicht, letztes Viertel) in ganzen Zahlen nicht genauer als in 4 mal 7 oder 28 Tage eingetheilt werden kann, ſo hat die Zahl 7 dadurch eine myſtiſche Wichtigkeit bekommen. Daher hat ſogar der Verfaſſer der Schöpfungsgeſchichte im erſten Buch Moſis die Schöpfung nach ſieben Tagen abgetheilt; daher ſollte es nur ſieben Planeten und ſieben Metalle geben; daher ſollen 7 mal 7 und (weil bei den Indiern 9 auch eine myſtiſche Zahl iſt) 7 mal 9 und 9 mal 9 Stufenjahre (für das Leben des Menſchen gefährlich) ſeyn; daher die 7 mal 70 Jahre oder 70 Jahrwochen (zwiſchen dem Ruf Gottes an Abraham und der Geburt Chriſti) beim Daniel. 70 apokalyptiſche Monate, deren es in dieſem Cyclus 4 giebt, jeder zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 7 mal 7. oder 49. Jahr, als das groſse Ruhejahr (deren in dieſem Zeitlaufe 42 ſind), abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Canaan nach Aegypten gieng. Von da an bis zu der Einnahme jenes Landes durch die Kinder Iſrael, 70 apokalyptiſche Wochen zu 7 Jahren, geben 490 Jahre, und 4 ſolcher Jahrwochen oder 1960 Jahre zu 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Chriſti, 3983 ſo genau, daſs auch nicht ein Jahr daran fehlt. Allein *Bengel* (*in ordine temporum pag.* 9. *it. p.* 218. *ſqq.*) bringt 3939 (als die Jahrzahl der Geburt Chriſti) heraus. Aber das ändert nichts an der Heiligkeit der Zahl 7. Denn

die Zahl der Jahre vom Ruf Gottes an Abraham bis zur Geburt Chriſti iſt 1960, welches 4 apokalyptiſche Perioden ausmacht, jede zu 490, oder auch 40 apokalyptiſche Perioden, jede zu 7 mal 7 oder 49 Jahr. Zieht man nun von 1960 jedes 49te als das groſse Ruhejahr ab, zuſammen 44, ſo bleibt gerade 3939. Auch das Jahr der Sündfluth läſst ſich ſo *a priori* ausrechnen (4. 70. 7. — 4. 70 — 4 (7 — 1)) (F. 100. *) f.). Aber auch in andern Fällen macht man gewöhnlich die Sachen von Zahlen abhängig. Wenn ein Arzt eilf Ducaten zum Gratial geſchickt bekommt, ſo argwohnt er die Unterſchlagung des zwölften durch den Bedienten; ein volles Dutzend Teller kauft man auf einer Auction theurer. Da man aber ſeine Gäſte nicht zu Dutzenden einladet, was kann das Dutzend intereſſiren? Auch die 12 Zeichen des Thierkreiſes, welcher Zahl analogiſch die 12 Richter in England angenommen zu ſeyn ſcheinen, haben eine ſolche myſtiſche Bedeutung erhalten. In Italien wird eine Tiſchgeſellſchaft von gerade 13 Gäſten für ominös gehalten; ſo wie an einer Tafel von 13 Richtern der Delinquent unter ihnen ſeyn ſoll. Der Mangel an einem der Dekadik (ſ. Zahl) gemäſsen Abſchnitt erregt beim Zählen Verwunderung. So ſoll der Kaiſer von China eine Flotte von 9999 Schiffen haben, warum denn nicht gerade 10000? Aerger iſt, daſs Jemand 90000 Thaler beſitzt, und keine Ruhe hat, bis die 100000 Thaler voll ſind. Zu welchen Kindereien ſinkt nicht der Menſch ſelbſt in ſeinem reifen Alter hinab, wenn er ſich am Leitſeil der Sinnlichkeit führen läſst (A. 112. ff.).

8. Die anthropologiſche Charakteriſtik iſt die Art, das Innere des Menſchen aus den äuſsern Zeichen dieſes Innern zu erkennen. Dieſer Zeichen giebt es vier; ſie ſind der Charakter

A. der Perſon;

Digitized by Google

B. des Geſchlechts;

C. des Volks;

D. der Gattung.

S. Sinnesart (A. 255.).

9. *A.* Es giebt eine phyſiognomiſche Charakteriſtik *), d. i. eine Beurtheilungskunde des Innern (der Neigungen) eines Menſchen aus ſeinem Aeuſsern (der ganzen Oberfläche des Menſchen in Ruhe und Bewegung); denn wir ſehen ſchon von Natur dem ins Geſicht, dem wir uns anvertrauen ſollen; aber ſie kann nie Wiſſenſchaft **) werden, weil die Eigenthümlichkeit einer menſchlichen Geſtalt nicht durch Beſchreibung nach Begriffen verſtanden werden kann. Gall hat in unſern Zeiten die Meinung des Johann Baptiſta Porta, aus Neapel, wieder in Umlauf gebracht, daſs Thierköpfe ***) nach der Analogie mit gewiſſen charakteriſchen

*) Phyſiognomik, ſagt Ariſtoteles (*Analyt. Prior. Lib. II, cap.* 28.) iſt möglich, ſobald man zugiebt, daſs Seele und Leib ſich in Rückſicht der natürlichen Neigungen zugleich verändern, und daſs es für Eine Sache auch immer Ein Zeichen giebt. Denn iſt dieſes, und können wir nun jede beſondere Neigung und deren Zeichen finden, ſo können wir auch eine Phyſiognomik haben. Hat jede Thiergattung ihre eigenthümliche Neigung, ſo wird es auch ein eigenthümliches Zeichen davon geben, da Leib und Seele ſich wechſelsweiſe afficiren.

**) Dieſes verſuchte man in dem Zeitraum vom Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts bis auf Lavater.

***) Der Grund dieſes Syſtems liegt ſchon im Homer, welcher Schimpfnamen hat, die von Thieren hergenommen ſind. Ariſtoteles erwähnt eines Phyſiognomen, der alle Miſsgeſtaltete auf zwei oder drei Thiergeſtalten reducirt habe (*De generat. Animal. IV* 3.). Ein Theil der Phyſiognomen, ſagt der Verf. des phyſiognomiſchen Buchs, welches Ariſtoteles Namen führt, gieng von der Vergleichung der Thiere aus. Sie beobachteten nehmlich einzelne Gattungen von Thieren und ſetzten dann ein beſtimmtes Bild eines Thieres nach der äuſsern Geſtalt und den innern Neigun-

Digitized by Google

Menſchengeſichtern verglichen, uns auf eine Aehnlichkeit der Naturanlagen in beiden ſchlieſsen laſſen; vorher hatte ſchon **Johann Caspar Lavater** zu **Zürich** eine Zeitlang die Verbreitung des Geſchmacks an **Phyſiognomik** veranlaſst*). **Archenholz** hatte die Bemerkung gemacht, daſs die Nachahmung des Geſichts eines Menſchen eine mit dem Charakter deſſelben übereinſtimmende Empfindung in uns rege mache. Allein dieſe vermeintliche Ausſpähungskunſt des **Innern** im Menſchen, vermittelſt gewiſſer **äuſserer unwillkührlich** gegebenen Zeichen iſt faſt ganz aus der Nachfrage gekommen und nichts von ihr übrig geblieben, als etwa folgendes zur Kunſt der Cultur des Geſchmacks in Sitten Gehörige (A. 274. f.).

10. Von dem Charakteriſtiſchen

A. in der **Geſichtsbildung**;

B. in den **Geſichtszügen**;

C. in der **habituellen Geſichtsgebehrdung** (den Mienen).

gen als Regel feſt; indem ſie ſchloſſen, daſs der Menſch, der einem Thiere am Cörper gleiche, auch ähnliche Neigungen habe. Ein **feuriger Blick** z. B. ſoll **Unverſchämtheit**, Aehnlichkeit mit dem Hunde; eine **runde Stirn**, **Unempſindlichkeit**, Aehnlichkeit mit dem **Eſel**; eine **kleine Stirn**, **Ungelehrigkeit**, Aehnlichkeit mit dem **Schwein** u. ſ. w. andeuten. Auch neuere ungebildete Völker ſind auf dieſe Vergleichungen gefallen. So erzählt man, daſs die Bewohner von **Congo** die Sitte haben, ihren Kindern unter andern auch nach ihrer Phyſiognomie Namen zu geben, und ſie, dieſer gemäſs, **Löwe**, **Tiger**, **Krokodil**, **Hund** u. ſ. w. zu nennen. (*Acta Erud.* Dec. 1687. S. 653. f.) Des **Porta** Werk heiſst: *J. B. Porta de humana phyſiognomia libri VI, in quibus dicitur, quomodo animi proprietates naturalibus remediis compeſci poſſint. Francof.* 1592. 8. Am vollſtändigſten **Neapel**, 1602. Fol. Deutſch Frankfurt 1601. 8. [illegible] hat man einen franzöſiſchen Auszug daraus, ohne Jahrszahl.

[illegible] e Schriften darüber ſind: Von der Phyſiognomik, Leip- [illegible] und Phyſiognomiſche Fragmente zur Beförderung der [illegible] tniſs und Menſchenliebe. Leipzig, 1775 — 78. 4.

Digitized by Google

A. Das Mittelmaaſs ſcheint das Grundmaaſs und die Baſis der Schönheit zu ſeyn; aber es iſt lange noch nicht die Schönheit ſelbſt: weil zu dieſer etwas Charakteriſtiſches erfordert wird. Man kann aber dieſes Charakteriſtiſche auch in einem nicht ſchönen Geſicht antreffen, worin der Ausdruck ihm doch mehr zum Vortheil ſpricht, als vollkommene Regelmäſsigkeit thun würde, weil dieſe gemeinhin auch Charakterloſigkeit bei ſich führt (A. 276. f.).

B. Ein durch Hautfarbe und Pocken verunſtaltetes und unlieblich gewordenes Geſicht iſt nicht Zeichnung in Caricatur, denn dieſe iſt vorſetzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Geſichts im Affect, zum Auslachen erſonnen und gehört zur Mimik. Jene Zeichnung muſs zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt und kein Fratzengeſicht iſt (welches abſchreckend wäre) (A. 279.).

C. Mienen ſind ins Spiel geſetzte Geſichtszüge und in dieſes wird man durch mehr oder weniger ſtarken Affect geſetzt, zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menſchen iſt. Es iſt ſchwer, den Eindruck eines Affects durch keine Miene zu verrathen. Durch folgende von der Natur conſtituirte Gebehrdungen oder natürliche Zeichen verſtehen ſich Menſchen von allen Gattungen und Klimaten einander: Das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfſchütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naſerümpfen (im Spott), das Spöttiſch-Lächeln (Grinſen), ein langes Geſicht machen (bei Abweiſung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdruſs), das ſchnelle Maulaufſ[illegible]en [illegible]ſchlieſsen (Bah), das zu ſich [illegible]d [illegible]weg wi[illegible] mit den Hän-

den, das Hände über den Kopf zuſammenſchlagen (im Erſtaunen), das Fauſtballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund (*compescere labella*), um Verſchwiegenheit zu gebieten, das Ausziſchen u. dgl. (A. 280. ff.).

11. Devote bringen in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen deſſelben hinein, welche daſſelbe phyſiognomiſch charakteriſiren. Es giebt charakteriſtiſche Auszeichnungen in Geſellſchaften, die das Geſetz zur Strafe zuſammen gebracht hat (A. 283.). Kant wirft z. B. die Frage auf: welche Nationalphyſiognomie wohl ein ganzes Volk haben möchte, welches (wenn dergleichen möglich wäre) im Pietismus, oder im Moravianismus (in der Secte der Herrnhuther) erzogen wäre? Denn, daſs eine ſolche ſich zeigen würde, daran iſt wohl nicht zu zweifeln; weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth ſich in Gebehrdung und Ton der Sprache äuſsern, und Mienen endlich ſtehende Geſichtszüge werden. Beate, oder wie ſie Nicolai (in ſeiner Reiſebeſchreibung) nennt, gebenedeiete Geſichter würden ein ſolches Volk von andern geſitteten und aufgeweckten Völkern unterſcheiden; denn es iſt Zeichnung der Frömmigkeit in Caricatur (F. 89.*)).

12. *B.* Wenn die Galanterie zur Mode, und die Eiferſucht lächerlich geworden iſt, wie das denn im Zeitpunct des Luxus nicht ausbleibt, ſo entdeckt ſich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunſt gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieſes ganzen Geſchlechts Anſpruch zu machen. Pope charakteriſirt das weibliche Geſchlecht (verſteht ſich im cultivirten Theil deſſelben) durch zwei Stücke: die Neigung zu herrſchen und die Neigung zum Vergnugen. Aber Neigung überhaupt taugt nicht zum

Charakteriſiren einer Menſchenclaſſe über-haupt; denn Neigung zu dem, was uns vortheilhaft iſt, iſt allen Menſchen gemein; daher charakteriſirt ſie nicht. Daſs aber dieſes Geſchlecht mit ſich ſelbſt in beſtändiger Fehde, dagegen mit dem andern in recht gutem Vernehmen iſt, möchte eher zum Charakter deſſelben gerechnet werden können, wenn es nicht die bloſs natürliche Folge des Wetteifers um die Gunſt der Männer wäre. Der weibliche Grundſatz: was die Welt ſagt, iſt wahr, und was ſie thut, iſt gut; läſst ſich ſchwer mit einem Charakter (in der engen Bedeutung des Worts, der Denkungsart nach ſittlich guten Grundſätzen) vereinigen. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hausweſen einen dieſer ihrer Beſtimmung angemeſſenen Charakter mit Ruhm behaupteten. Männliche Tugend behauptet ſich in ihrem Charakter, ohne doch der weiblichen das Verdienſt des ihrigen zu ſchmälern. Mehr von dieſem Titel der Charakteriſtik hier herzuſetzen, erlaubt der Raum nicht, man muſs die übrigen ſchönen zerſtreuten Anmerkungen und pragmatiſchen Folgerungen in Kants Anthropologie ſelbſt (A. 284. ff.) und den dritten Abſchnitt der Abhandlung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II, 328. ff.) nachleſen.

13. *C.* Wenn in einer Nation jeder Einzelne ſeinen beſondern Charakter anzunehmen befliſſen iſt (wie unter den Engländern), ſo iſt dieſe Affectation eines Charakters der Charakter der Nation (ſ. Sinnesart, 8, b.). Die Engländer und Franzoſen ſind im Contraſt des Charakters und vielleicht hauptſächlich darum mit einander in beſtändiger Fehde; beide Volker können allein (vom deutſchen Volk wird hier abgeſehen), ihrem angebohrnen Charakter nach, einen unveränderlichen (erworbenen) Charakter annehmen. Was aber ihr Naturell, das ſie jetzt

wirklich haben und deſſen Ausbildung durch Sprache betrifft, ſo müſste dieſes von dem angebohrnen Charakter des Urvolks ihrer Abſtammung hergeleitet werden. Daſs auf die Regierungsart alles ankomme, welchen Charakter ein Volk haben werde, iſt eine ungegründete, nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung ſelbſt ihren eigenthümlichen Charakter? Auch Klima und Boden können den Schlüſſel nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewieſen, daſs dieſe ihren Charakter durch ihre neuen Wohnſitze nicht veränderten, und die Spuren ihrer Abſtammung und hiermit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken lieſsen. Kant zeichnet das Portrait derſelben mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der ſchönern Seite (dabei aber doch nicht in Caricatur); denn der Tadel beſſert und verſtöſst auch weniger gegen die Eigenliebe der Menſchen.

a. Die Franzöſiſche Nation charakteriſirt ſich unter allen andern durch den Converſationsgeſchmack, in Anſehung deſſen ſie das Muſter aller übrigen iſt. Sie iſt höflich, artig und gefällig (S. II, 359.). Die Franzoſen haben viel Wörter, die mehr die Eigentnümlichkeit der Sinnesart dieſer Nation bezeichnen (z. B. *eſprit* ſtatt *bon ſens*, *frivolité*, *galanterie*, *bon ton* u. ſ. w.), als den Gegenſtand des Denkenden. Sie nehmen ſich übrigens, nebſt den Italiänern, durch das Gefühl für das Schöne, und zwar die Franzoſen mehr für das Lachende und reizende Schöne am meiſten aus (S. II, 355. 360.). S. Sinnesart, 8. a.

b. Das Engliſche Volk hat einen Charakter, den es ſich ſelbſt anſchaffte, nehmlich die Affectation des Charakters. Daſs dieſer Charakter dem des franzöſiſchen Volks mehr wie

Digitized by Google

irgend einem andern gerade entgegengeſetzt iſt, erhellet daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit keinen Anſpruch macht, ſondern bloſs auf Achtung. Der Engländer iſt im Anfange einer jeden Bekanntſchaft kaltſinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig (S. II, 362.). Da beide Völker nur durch den Canal von einander getrennt ſind, ſo bewirkt die Rivalität derſelben unter einander doch einen auf verſchiedene Art modificirten politiſchen Charakter in ihrer Befehdung. Die Engländer nehmen ſich übrigens, nebſt den Deutſchen und Spaniern durch das Gefühl für das Erhabene und zwar die Engländer für das Edle am meiſten aus (S. II, 355.). S. Sinnesart, 8. b.

Die Nationaleigenthümlichkeit der übrigen Völker iſt nicht ſowohl aus der Art ihrer verſchiedenen Cultur, als aus der Anlage ihrer Natur durch Vermiſchung ihrer urſprünglich-verſchiedenen Stämme abzuleiten.

c. Der Spanier zeigt durch die in ſeiner Converſationsſprache befindliche Grandiloquenz einen edlen Nationalſtolz, daher iſt ihm der franzöſiſche vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er iſt mäſsig, den Geſetzen und vornehmlich denen ſeiner alten Religion, herzlich ergeben, ernſthaft, verſchwiegen und wahrhaft. Er hat Gefühl für dasjenige Erhabene, das ſich ein wenig zum Abentheuerlichen neigt (S. II, 355. 358.). S. Sinnesart, 8. c.

d. Der Italiäner iſt im Kunſtgeſchmack ſo vorzüglich, wie es der Franzoſe im Converſationsgeſchmack iſt. Der letztere liebt mehr die Privatbeluſtigungen, der erſtere öffentliche (pompöſe Aufzüge, Proceſſionen, groſse Schauſpiele u. ſ. w.), um zu ſehen und in groſser Geſellſchaft geſehen zu werden.

Digitized by Google

Er hat Gefühl für das Schöne, in ſo fern es bezaubernd und rührend iſt (S. II, 355.). S. Sinnesart, 8. d.

e. Die Deutſchen ſtehen im Ruf eines guten Charakters, nehmlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenſchaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet ſind. Sein Charakter im Umgang iſt Beſcheidenheit, Gefälligkeit und Verſtand. Er iſt Groſshändler in der Gelehrſamkeit, und hat keinen Nationalſtolz. Er hat Gefühl für das Erhabene, in ſo fern es ins Prächtige fällt (S. II, 355. 363.). S. Sinnesart, 8. e. Der Holländer iſt ein phlegmatiſcher Deutſcher (S. II, 364.).

f. Die Türken ſind das nie geweſen und werden es nie ſeyn, was zur Aneignung eines beſtimmten Volkscharakters erforderlich iſt.

Dieſe Zeichnung der Volkscharakter iſt freilich unvollſtändig und unſicher, und beruht auf demonſtrativen, rememorativen und prognoſtiſchen Zeichen. Da hier vom natürlichen (angebohrnen) Charakter die Rede iſt, ſo wird man in der Zeichnung deſſelben viel Behutſamkeit nöthig haben. Der Charakter

α. der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel ſanftern ihrer Caloyers (Mönche) hat eben ſo wenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtſinn), wie dieſe Nation ſelbſt die Bildung ihres Leibes, Geſtalt und Geſichtszüge verloren. Der

β. der Armenianer hat vor dem flatterhaften und kriechenden Charakter der jetzigen Griechen viel Vorzüge, wir können aber die erſte Bildung deſſelben nicht mehr erforſchen. Der

γ. der Araber. Sie ſind gleichſam die Spa-

Digitized by Google

nier des Orients, ſo wie die Perſer die Franzoſen, die Japaneſer die Engländer von Aſien (S. II, 370.).

Die Vermiſchung der Stämme (bei groſsen Eroberungen) löſcht nach und nach die Charaktere aus (A. 297. ff.). Von *D.* dem Charakter der Race, ſ. Sinnesart, 9.

14. *E.* Von der Gattung gewiſſer Weſen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert: daſs ſie mit andern uns bekannten unter einen Begriff gefaſst und die Eigenthümlichkeit (*proprietas*) als Unterſcheidungsgrund angegeben und gebraucht werde. Wenn aber eine Art von Weſen, die wir kennen (*A*), mit einer uns unbekannten (*non A*) verglichen wird, wie kann man da den Charakter des erſtern angeben. Der oberſte Gattungsbegriff mag der eines irdiſchen vernünftigen Weſens ſeyn, ſo werden wir keinen Charakter deſſelben nennen können, weil wir von nichtirdiſchen vernünftigen Weſen keine Kenntniſs haben, um ihre Eigenthümlichkeit angeben und ſo jene irdiſchen unter den Vernünftigen überhaupt charakteriſiren zu können. Der Charakter der Menſchengattung läſst ſich alſo auf dem Wege nicht angeben, daſs noch eine andere Species vernünftiger Weſen durch Erfahrung mit ihr verglichen werde. Man kann alſo dem Menſchen im Syſtem der lebenden Natur nur durch einen Charakter ſeine Claſſe anweiſen und ſo ihn charakteriſiren, den er ſich ſelbſt ſchafft. Dadurch kann nehmlich dieſes mit Vernunftfähigkeit begabte Thier (*animal rationabile*) aus ſich ſelbſt ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen. Dieſs geſchieht ſo, daſs er ſich ſelbſt und ſeine Art

a. erhält;

b. übt, belehrt und ſo für die häusliche Geſellſchaft erzieht;

c. als in ein ſyſtematiſches für die Geſellſchaft gehöriges Ganze regiert (A. 314. f.).

15. Das Charakteriſtiſche der Menſchengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Weſen iſt dabei: daſs die Natur den Keim der Zwietracht in ſie gelegt und gewollt hat, daſs ihre eigene Vernunft aus dieſer Eintracht hervorbringe. In der Idee iſt zwar Eintracht der Zweck, der That nach aber Zwietracht das Mittel einer höchſten uns unerforſchlichen Weisheit in der Natur zur Vervollkommnung des Menſchen durch fortſchreitende Cultur. Unter den lebenden Erdbewohnern iſt der Menſch durch ſeine

α. techniſche (mit Bewuſstſeyn verbundene mechaniſche) Anlage, zu Handhabung der Sachen;

β. pragmatiſche Anlage, andere Menſchen zu ſeinen Abſichten geſchickt zu gebrauchen; und

γ. moraliſche Anlage in ſeinem Weſen, nach dem Freiheitsprincip unter Geſetzen gegen ſich und andere Menſchen zu handeln;

von allen übrigen Naturweſen kenntlich unterſchieden und eine jede dieſer drei Stufen kann für ſich allein ſchon den Menſchen zum Unterſchiede von andern Erdbewohnern charakteriſtiſch unterſcheiden (A. 316.).

16. *α.* Die Charakteriſirung des Menſchen als eines vernünftigen Thiers liegt ſchon in der

Digitized by Google

Geſtalt und Organiſation ſeiner Hand, ſeiner Finger und Fingerſpitzen; dadurch die Natur ihn nicht bloſs für Eine Art der Handhabung der Sachen und die techniſche und Geſchicklichkeitsanlage ſeiner Gattung, als eines vernünftigen Thiers, bezeichnet hat (A. 318. f.).

17. *β*. Der natürliche Hang der Menſchenart im geſellſchaftlichen Leben aus der Rohigkeit der bloſsen Selbſtgewalt herauszugehen und ein geſittetes (wenn gleich noch nicht ſittliches), zur Eintracht beſtimmtes, Weſen zu werden, iſt ſchon eine höhere Stufe. Befindet ſich nun der Charakter der Menſchengattung beſſer bei der Rohigkeit der Menſchennatur, oder bei den Künſten der Cultur? Bei allen übrigen ſich ſelbſt überlaſſenen Thieren erreicht jedes Individuum ſeine ganze Beſtimmung, bei den Menſchen aber allenfalls nur die Gattung. Das Menſchengeſchlecht kann ſich nur durch Fortſchreiten in einer Reihe von unabſehlich vielen Generationen zu dieſer ſeiner Beſtimmung empor arbeiten, und die Tendenz zu dieſem Endzwecke kann nie ganz rückläufig werden (A. 319.). Die Rolle des Menſchen iſt ſehr künſtlich. Wie es mit den Einwohnern andrer Planeten und ihrer Natur beſchaffen ſey, wiſſen wir nicht. Wenn wir aber die uns von der Natur aufgetragene Beſtimmung nach Möglichkeit zu erreichen ſuchen, ſo können wir uns wohl ſchmeicheln, daſs wir unter unſern Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei dieſen ein jedes Individuum ſeine Beſtimmung in ſeinem Leben völlig erreichen. Bei uns iſt es anders, nur die Gattung kann dieſes hoffen (S. III, 144. *)).

18. *γ*. Wäre der Menſch von Natur für das Gute oder das B[illegible]leich empfänglich, ſo würde die Gattung ſe[illegible]nen Charakter haben.

Allein das widerſpricht ſich ſelbſt; denn ein mit praktiſcher Vernunft begabtes Weſen hat wenigſtens das Gefühl, daſs ihm und durch ihn Andern recht oder unrecht geſchehe. Dieſes iſt nun ſchon ſelbſt der intelligibele Charakter der Menſchheit überhaupt und in ſo fern iſt der Menſch ſeiner angebohrnen Anlage nach (von Natur) gut. Allein die Erfahrung zeigt doch auch, daſs der Menſch einen Hang zum Böſen hat. Dieſes iſt nun der ſenſibele Charakter des Menſchen, und in ſo fern kann man ſagen, daſs dieſer Hang dem Menſchen angebohren ſey (ſo früh da ſey, als der Menſch nur von ſeiner Freiheit Gebrauch machen kann), und er alſo als (von Natur) böſe zu beurtheilen ſey. Wenn alſo vom Charakter der Gattung die Rede iſt, ſo iſt hierin kein Widerſpruch, weil dieſer ihre Naturbeſtimmung im continuirlichen (ſtetigen)*) Fortſchreiten, nicht vom Guten zum Böſen, ſondern vom Schlechtern zum Beſſern beſteht, in welchem Fortſchritt denn ein Jeder an ſeinem Theile, ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beizutragen durch die Natur ſelbſt berufen iſt (S. III, 274. A. 320.).

19. Die Summa der Charakteriſtik der Ausbildung des Menſchen iſt demnach folgende. Die Beſtimmung des Menſchen iſt, ſich in der Geſellſchaft mit Menſchen durch Kunſt und Wiſſenſchaft zu cultiviren, zu civiliſiren und zu moraliſiren,

*) Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit lautet ſo: Alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen, d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nur vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände auf einander. Denn weil zwei entgegengeſetzte Zuſtände in verſchiedenen Zeitpuncten ſind, zwiſchen zwei Zeitpuncten ſich aber allemal eine Zeitlänge befindet, in deren unendlichen Reihe von Zeitpuncten die Subſtanz weder in dem einen der beiden gegebenen Zuſtände, noch in dem andern iſt, und doch auch nicht in keinem ſeyn kann: ſo wir[illegible] ſie in verſchiedenen ſeyn, und ſo fort ins Unendliche (S. III, §. 14.) S. Continuität.

Digitized by Google

und ſich thätig allen Hinderniſſen dagegen zu widerſetzen, ſo groſs auch ſein Hang zu einem paſſiven Verhalten ſeyn mag. Der erſte Charakter der Menſchengattung iſt das Vermögen, ſich einen Charakter überhaupt zu verſchaffen, welches ſchon Naturanlage und Hang zum Guten in ihm vorausſetzt, weil das Böſe (da es Widerſtreit mit ſich ſelbſt bei ſich führt und kein bleibendes Princip in ſich ſelbſt verſtattet) eigentlich ohne Charakter iſt. Der Charakter eines lebenden Weſens iſt das, woraus ſich ſeine Beſtimmung zum voraus erkennen läſst. Man kann es für die Zwecke der Natur als Grundſatz annehmen, daſs wenigſtens die Species von allen Geſchöpfen die Abſicht der Natur erreiche. Dieſes kann daher auch von der Menſchengattung mit moraliſcher (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewiſsheit erwartet werden (A. 321. 328.).

20. Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menſchengattung:

I. Der Menſch iſt zum Gliede einer bürgerlichen Geſellſchaft beſtimmt. Der Krieg iſt die Triebfeder aus dem rohen Naturzuſtande in den bürgerlichen überzugehen.

II. Die bürgerliche Geſetzgebung drehet ſich um die beiden Angeln: Freiheit und Geſetz (durch welches jene eingeſchränkt wird). Die Gewalt muſs aber dem Geſetz Erfolg verſchaffen. Daraus entſtehen 4 Combinationen:

A. Geſetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie);

B. Geſetz und Gewalt, ohne Freiheit (Deſpotie);

C. Gewalt, ohne Freiheit und Geſetz (Barbarei);

D. Gewalt, mit Freiheit und Geſetz (Republik).

(Man könnte wohl noch die fünfte hinzuſetzen:

E. Freiheit, ohne Geſetz und Gewalt (Wildheit)).

Unter Republik*) iſt ein Staat überhaupt zu verſtehen, in welchem das Heil des Staats das höchſte Geſetz ſeyn ſoll (*ſalus civitatis ſuprema lex eſto*); dieſs bedeutet aber nicht das Sinnenwohl des gemeinen Weſens oder die Glückſeligkeit der Bürger, ſondern das Verſtandeswohl deſſelben oder die Erhaltung der einmal beſtehenden Staatsverfaſſung (A. 329. ff.).

21. Der Charakter der Gattung des Menſchen iſt demnach: daſs ſie eine nach- und neben einander exiſtirende Menge von Perſonen iſt, die das friedliche Beiſammenſeyn nicht entbehren und dabeï dennoch einander beſtändig widerwärtig zu ſeyn nicht vermeiden können; die ſich alſo zu einer Coalition in eine weltbürgerliche Geſellſchaft (*cosmopolitismus*) von der Natur beſtimmt fühlen, welches aber nur ein

*) Es iſt aber hiermit nicht gemeint, daſs ein Volk ſeine monarchiſche Conſtitution abzuändern ſich anmaſsen dürfe. Vielmehr würde es vielleicht ſogar unrecht ſeyn, auch nur den Wunſch zu hegen, ſie abgeändert zu wiſſen. Denn ſeine Lage in Europa, nach der die Staaten deſſelben vielleicht ſehr zerſtreuet und ausgebreitet liegen, kann ihm vielleicht die monarchiſche Verfaſſung als die einzige anempfehlen, bei der es ſich zwiſchen mächtigen Nachbarn erhalten kann. (F. 144. f.)

Digitized by Google

regulatives Princip iſt, ihr fleiſsig nachzuſtreben. Zum Charakter unſerer Gattung gehört aber auch: daſs ſie einer Diſciplin durch Religion bedarf, damit das, was durch äuſsern Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern Zwang (des Gewiſſens) bewirkt werde; indem die moraliſche Anlage des Menſchen von Geſetzgebern politiſch benutzt eine Tendenz iſt, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieſer Diſciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, ſo macht ſich dieſe zum Meiſter über jene und ſtatutariſche Religion wird ein Inſtrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdeſpoten, ein Uebel, welches den Charakter unvermeidlich verſtimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren. Es gehört ſchon zur urſprünglichen Zuſammenſetzung eines menſchlichen Geſchöpfs und zu ſeinem Gattungsbegriffe; zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die ſeinigen aber zurückzuhalten. Dieſe ſaubere Eigenſchaft ermangelt nicht, allmählig von Verſtellung zur vorſetzlichen Täuſchung, und endlich bis zur Lüge fortzuſchreiten. Dieſe Eigenſchaft könnte Stoff zu einer Caricaturzeichnung unſrer Gattung geben, die nicht bloſs zum gutmüthigen Belachen derſelben, ſondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht, berechtigen würde, wenn nicht eben dieſes verwerfende Urtheil eine moraliſche Anlage in uns verriethe, und eine angebohrne Aufforderung der Vernunft, jenem Hange zum Böſen entgegen zu arbeiten, wobei denn freilich die Erreichung dieſes Zwecks nicht von der freien Zuſammenſtimmung der Einzelnen, ſondern vom Fortſchreiten der Erdbürger zu einem kosmopolitiſchen Ganzen erwartet werden kann (A. 331. ff.). S. übrigens Darſtellung, 5. ff.

Kant Anthropologie I. Th. §. 28. f. S. 106. ff. — II. Th. S. 253.

Zeit,

χρονος, *tempus*, *temps*. Eine reine Anſchauung, die allen Anſchauungen überhaupt zum Grunde liegt, und als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, ſ. Expoſition, 12. ff. und Raum, 2., auch Leibnitz, VII. S. 841. ff. Die Vorſtellung der Zeit hebt nicht an, wie etwas Empiriſches, ſondern wird bei den ſinnlichen Eindrücken vorausgeſetzt. Denn was in die Sinne kömmt, wird nur vermittelſt der Zeit als zugleich, oder als nach einander, vorgeſtellt; weder die Dauer noch die Folge oder Succeſſion erzeugt den Begriff der Zeit, ſondern verweiſet auf ihn und wird nur durch die Anſchauung der Zeit möglich. Daher iſt die Leibnitziſche Erklärung: daſs ſie die Reihe des nach einander Exiſtirenden ſey, welche die Zeit zu etwas Empiriſchen macht, ſehr unrichtig; denn man ſieht nicht ein, was das Wörtchen: nach, bedeuten ſoll, wenn der Begriff der Zeit nicht ſchon vorausgegangen iſt. Nach einander iſt nehmlich nur das, was zu verſchiedener Zeit exiſtirt, ſo wie nur das zugleich iſt, was in derſelben Zeit exiſtirt (S. III. §. 14, 1.). Sie iſt die einzige ſubjective und auf alle Erſcheinungen überhaupt bezogene ſinnliche Vorſtellung, die *a priori* objectiv heiſsen kann, d. h. die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringt, und zu jeder Erſcheinung nothwendig iſt. Es giebt keine einzige andere ſubjective ſinnliche Vorſtellung auſser ihr, die mit allen Erſcheinungen zuſammenhinge. Hieraus folgt, daſs die Idealität der Zeit (oder daſs ſie an ſich ſelbſt nichts iſt, ſondern nur eine Vorſtellung, die bloſs aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringt, und zur Möglichkeit aller Erfahrungsgegenſtände gehört) nicht etwa durch unzu-

Digitized by Google

längliche Beiſpiele erläutert werden muſs, indem ſie die einzige Vorſtellung ihrer Art, oder ein Individuum iſt, das nicht mit andern unter einen gemeinſamen Begriff gebracht werden kann. Sie iſt eine Anſchauung. Denn eine jede Zeit wird nur gedacht, als ein Theil einer und derſelben unermeſslichen Zeit. Will man ſich zwei Jahre denken, ſo kann man ſie ſich nur als beſchränkt durch ihre Stelle gegen einander vorſtellen, und läſst man ſie nicht unmittelbar auf einander folgen, ſo verbindet man ſie doch durch eine Zwiſchenzeit. Alles Wirkliche iſt in der Zeit gegeben und nicht unter ihr, als einem allgemeinen Begriff enthalten (S. III. §. 14, 2.). Die Vorſtellung der Zeit hängt, wie die des Raums, unſerm Erkenntniſsvermögen unauslöſchlich an. Im transſcendentalen Verſtande ſind alſo die Erfahrungsgegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern bloſs vermittelſt unſrer Sinnlichkeit entſtandene Vorſtellungen, und es iſt uns unmöglich, Dinge wahrzunehmen, die nicht in der Zeit wären. Denn die Zeit, worin ſie angeſchauet werden, iſt eine ideale Vorſtellung (*ens transcendentaliter imaginarium*), die aus unſerm Gemüth entſpringt, und kein wirklicher Gegenſtand, aber ſie iſt doch, als unveränderliches Geſetz des Sinnlichen, zur Möglichkeit wirklicher ſinnlicher Gegenſtände durchaus nothwendig; das aber, was in der Zeit iſt, nehmen wir bloſs vermittelſt der Empfindung wahr. Zeit und Empfindung oder Affectionen der Sinnlichkeit geben das innere Erfahrungsobject, und wenn noch Raum dazu nöthig iſt und dazu kömmt, das äuſsere Erfahrungsobject. Der Gegenſtand aber, der den Grund jener Affectionen enthalten mag, iſt uns gänzlich unbekannt (S. III, §. 14, 6.).

2. Die Zeit beſteht nicht aus einfachen Theilen (C. 468.). Man ſollte die Zeit

nicht ein **Compoſitum** oder **Zuſammengeſetztes**, ſondern ein **Totum** oder **Ganzes** nennen, weil die Theile derſelben, die alle wieder Zeiten ſind, nur **im Ganzen**, und nicht das Ganze **durch die Theile**, möglich ſind. K. will ſie allenfalls ein *Compoſitum ideale* (Zuſammengeſetztes **in der Idee**), aber nicht *Compoſitum reale* (Zuſammengeſetztes **in der Wirklichkeit**) genannt wiſſen. Das heiſst, die Zeit wird uns durch unſer **Erkenntniſsvermögen** als ein **Zuſammengeſetztes** gegeben, das ſich aber nicht ſo, wie die Erſcheinungen in der Zeit, in Theile zerlegen läſst. Sie läſst ſich bloſs chronometriſch eintheileu, d. i. die Theile derſelben ſind bloſs begrenzte Zeiten in der unendlichen Zeit, oder eben ſo viele Abgrenzungen in derſelben, Theile, die wir **in ihr** machen, mithin beſteht ſie nur aus ſo viel Theilen, als wir durch wirkliche Begrenzung oder Theilung in ihr erzeugen. Noch weniger iſt die Zeit ein Zuſammengeſetztes aus **Subſtanzen** (nicht einmal aus **realen Accidenzen**), ſondern es werden durch ſie bloſse **Verhältniſſe** gedacht. Heben wir alſo in Gedanken die Zuſammenſetzung der Zeit völlig auf, ſo bleibt **gar nichts übrig**. Sie kann nicht etwa als aus **Augenblicken**, oder **Momenten**, gleichſam als **Zeitpuncten** (*momentum temporis*) **zuſammengeſetzt** gedacht werden; denn ein **Augenblick**, in dieſem Verſtande, ein **Moment**, iſt kein **Theil**, ſondern die **Grenze** einer Zeit, zwiſchen dem und jedem andern ſich Zeit befindet; wo alſo keine Zeit iſt, da iſt folglich auch kein Augenblick*). Kein Zeittheil oder

*) Wen dieſs befremdet, darf nur bedenken, daſs die **Theile** eines **ausgedehnten** Dinges **nothwendig** ebenfalls **ausgedehnt** ſind, weil es weſentlich zu ihrem **Charakter** gehört, daſs ſie **zum Maaſs** ihres **Ganzen dienen** müſſen (**Harris** Allgem. Grammat. I. Buch. VII. Kapitel, S. 83). Auch **Ariſtoteles** ſagt ſchon (*Phyſ. Auſcult.* L. IV. c.

Augenblick iſt für ſich, ſondern bloſs in der Zeit vorſtellbar; daher ſetzt die Möglichkeit, ſich eine beſtimmte Zeit durch Beſchränkung zu beſtimmen, oder Zeittheile und Augenblicke zu denken, ſchon die Vorſtellung der ganzen unendlichen Zeit voraus (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 18. S. 42.); und es muſs zu einem gegebenen Moment auch eine Zeit gegeben werden, deren Ablauf auch wieder durch ein anderes Moment begrenzt iſt (S. III. §. 14. 4.).

3. Hiergegen behauptet nun Eberhard: Die concrete Zeit, oder die Zeit, in der wir etwas empfinden, ſei die Succeſſion unſrer Vorſtellungen. Sie ſei alſo etwas Zuſammengeſetztes, ihre einfachen Elemente ſeien Vorſtellungen. Es ſei aber kein empfindbarer Theil der Zeit der völlig kleinſte, weil alle endlichen Dinge in einem beſtändigen ſtetigen ununterbrochenen Fluſſe ſeien. Die einfachen Elemente der concreten Zeit lägen alſo völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. Der Verſtand entdecke aber das unbildliche Einfache, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich ſey. Er erkenne alſo, daſs zu dem Bilde der Zeit zuvörderſt etwas Objectives gehöre, welches zugleich mit den ſubjectiven Gründen für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit gebe (E. 26. ff.). Eberhard behauptet alſo, die concrete (erfüllte und alſo empiriſche) Zeit beſtehe aus einfachen Elementen, und dieſe Elemente ſeien Verſtandesweſen (E. 31.). Allein die Beweiſe im Art. Raum, S. 778. ff. von

11): Offenbar iſt ein Augenblick eben ſo wenig ein Theil (μοϱιον) der Zeit, als Puncte Theile einer Linie ſind; u. (c. 14.): Ein Augenblick iſt kein Theil (μεϱος) der Zeit; denn ein Theil miſst das Ganze, und das Ganze muſs aus Theilen zuſammengeſetzt ſeyn; die Zeit beſteht aber offenbar nicht aus Augenblicken.

der Theilbarkeit einer Linie ins Unendliche beweiſen zugleich die Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Puncts in einer Linie zum Grunde legt. Man kann aber hier nicht die Ausflucht ſuchen, die concrete Zeit ſey demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrer abſtracten Zeit als einem Weſen der Einbildung beweiſe. Denn es läſst ſich apodiktiſch beweiſen, daſs eine jede Veränderung in der Zeit, ſobald ſie einen Theil der Zeit einnimmt, gerade in ſo viel Veränderungen getheilt wird, als die Zeit, welche ſie einnahm, in Theile getheilt wird. S. Abſprung. Eben darum muſs man einräumen, daſs die Zeit ein bloſses Gedankending und Weſen der Einbildungskraft iſt, welches ſie aber allen ihren Zuſammenſetzungen zum Grunde legen muſs. Das Einfache in der Zeitfolge iſt alſo ſchlechterdings unmöglich, und Leibnitz meinte unter ſeinem Einfachen (den Monaden) nicht einen Theil der Materie, ſondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden uns völlig unerkennbaren Grund der Erſcheinung (E. 31. ff.). Eberhard aber will, daſs man das Einfache ſogar an den Elementarvorſtellungen der ſinnlichen Anſchauung der Zeit (obwohl ohne klares Bewuſstſeyn) antreffe und giebt dieſe Elementarvorſtellungen für Verſtandesweſen aus (E. 34.). Wäre das richtig, ſo wäre es ja falſch, daſs die Veränderungen, wie Herr Eberhard ſelbſt behauptete, in ununterbrochenem ſtetigen Fluſs wären, und die Veränderungen geſchähen, von einem einfachen Theil zum andern, wie die Bewegung eines Secundenzeigers an einer Uhr, ruckweiſe (E. 39.). Eberhard meinte auf dieſe Art völlig apodiktiſch bewieſen zu haben, daſs die Zeit ſubjective und objective Gründe habe. Dieſs hat Kant nicht geleugnet, ſondern nur behauptet, daſs dieſe objectiven Gründe nicht in der Zeit zu ſuchen ſind (E. 40.). Wir können

Digitized by Google

uns nehmlich, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes gemäſs, es nicht anders vorſtellen, als ſo, daſs es etwas Intelligibeles (bloſs einem, obwohl nicht unſerm, Verſtande Erkennbares) gebe, was den Grund enthalte, daſs das Gegebene in der Zeit angeſchauet werden kann (E. 41.). S. Empfindbar, 6. — Heiſst, fragt Eberhard, die Zeit iſt Form der innlichen Anſchauung, ſie beſteht in den Schranken der Erkenntniſskraft, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit gegeben wird, oder, ſie beſteht in dieſem Bilde ſelbſt? Beides ſei in der Leibnitziſchen Theorie enthalten (E. 67. f.). Die Antwort iſt: Unſer Erkenntniſsvermögen bringt die Form der Dinge in der Zeit aus ſich ſelbſt *a priori* zu Stande. Der Grund dazu, nicht die Zeit ſelbſt, welche aus dieſem Grunde vom Erkenntniſsvermögen urſprünglich erzeugt wird, iſt angebohren. Daſs Kant unter den Formen der ſinnlichen Anſchauung nicht Schranken der Erkenntniſskraft verſtehe, hat er deutlich genug geſagt. Nun hat Kant zwar (C. 182.) geſagt: die Zeit ſei das reine Bild aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; aber er ſpricht hier von der Zeit, als Gegenſtand vorgeſtellt (wie man ſie z. B. in der Phoronomie bedarf). Die Zeit als Gegenſtand enthält mehr, als wenn wir ſie uns als bloſse Form der Anſchauung denken. S. Stoff. Der Begriff der Zeit als Gegenſtand enthält auch Zuſammenfaſſung des, nach der Form der Sinnlichkeit, gegebenen Mannigfaltigen, in eine anſchauliche Vorſtellung. Die Zeit aber als Form der Anſchauung enthält bloſs das durch Erkenntniſsvermögen gegebene Mannigfaltige. Man muſs alſo die Zeit, als Form der Anſchauung gedacht, von der Zeit als formaler Anſchauung, wohl unterſcheiden. Die letztere giebt Einheit der Vorſtellung des Mannigfaltigen der Zeit, als Form der Anſchauung. Dieſe Einheit iſt aber freilich eine Synthesis, die dem Verſtande angehört,

indem er die reine Sinnlichkeit, wenn ſie das Mannigfaltige der Zeit giebt, beſtimmt, und ſo den Begriff der Zeit ſowohl, als auch die formale Anſchauung derſelben möglich macht (C. 160. *)). Die Zeit, als formale Anſchauung, iſt alſo wohl ein reines Bild, aber nicht als Form der Anſchauung, und noch weniger als Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauung (E. 68. ff.).

4. Eine andere Behauptung für die Einfachheit der Zeittheile iſt die: daſs doch der Gegenſtand des inneren Sinnes (das Ich, was da denkt) eine ſchlechthin einfache Subſtanz ſey. Allein wenn etwas bloſs als Gegenſtand gedacht wird, ohne irgend eine ſynthetiſche Beſtimmung ſeiner Anſchauung hinzuzuſetzen (wie denn dieſes durch die ganz nackende Vorſtellung: Ich, geſchieht), ſo kann freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zuſammenſetzung in einer ſolchen Vorſtellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich dieſen Gegenſtand denke, bloſs Anſchauungen des innern Sinnes ſind, ſo kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges auſserhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung, wie in den Cörpern, die den Raum erfüllen, bewieſe. Das Subject, welches denkt, iſt zugleich ſein eigenes Object und kann ſich ſelbſt nicht theilen (obgleich die ihm inhärirenden Beſtimmungen oder Accidenzen), dieſs bringt das Selbſtbewuſstſeyn ſo mit ſich; denn in Anſehung ſeiner ſelbſt iſt jeder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subject äuſserlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung, betrachtet wird, d. i. dem Selbſtbewuſstſeyn eines Andern durch Sinne erſcheinen ſollte: ſo würde es doch wohl Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen, wie es dieſs als Gegenſtand der innern Anſchauung auch ſchon wirklich zeigt, z. B. in den Graden des Be-

wuſstſeyns und der Dauer derſelben. Als Gegenſtand der Anſchauung muſs aber das Selbſtbewuſstſeyn (das Ich) jederzeit betrachtet werden, wenn man wiſſen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges auſserhalb einander ſey, oder nicht (C. 471. M. I, 529.). Man findet zwar Philoſophen (Leibnitz, Wolf, Baumgarten, u. ſ. w.), welche behaupten, es ſey gerade umgekehrt, die Zeit mache nicht die Erſcheinungen, ſondern dieſe die Zeit möglich. Dann wären die Erſcheinungen aber Dinge an ſich ſelbſt. Allein in dem Art. Expoſition, 12. ff. und Leibnitz, VII. iſt das Gegentheil von dieſer Behauptung auseinandergeſetzt worden.

5. Man kann, um das noch deutlicher einzuſehen, was ſchon in 2. von der Stetigkeit der Zeit geſagt worden iſt, dasjenige, was im Art. Raum, S. 775. von der Theilung zu leſen iſt, auf die Theilung der Zeit anwenden. Die Zeit iſt eine ſtetige Gröſse und das Princip vom Geſetz des Zuſammenhangs in den Veränderungen des Univerſums oder der Sinnenwelt. Denn ſtetig heiſst eine Gröſse, die nicht aus einfachen Theilen beſteht. Ein Zuſammengeſetztes, von dem, wenn alle Zuſammenſetzung aufgehoben wird (ſ. 2.) nichts übrig bleibt, beſteht nicht aus einfachen Theilen. Eine jede in ihren Grenzen angeſchauete Zeit (ein Jahr, ein Monat u. ſ. w.) iſt ein Ganzes. Wenn ich dieſes Ganze theile, ſo bekomme ich kleinere Zeiten zwiſchen Grenzen, Zeiträume, (*intervalla temporis*) genannt (z. B. Wochen, Tage), die wieder Ganze ausmachen, und ſo fort ins Unendliche. Die Theile der Zeit ſind bei aller Theilung der Theile derſelben immer wiederum Zeiten. Daher iſt die Zeit ins Unendliche theilbar, und es giebt keine einfachen Theile derſelben, keine Theile, die keine Zeiten mehr wären, und folglich nicht wieder getheilt werden könnten. Dieſes haben ſchon die Stoiker ganz

Digitized by Google

richtig behauptet, und Tiedemann hat gar nicht Urſache, ſie (Geiſt der ſpeculativen Phil. B. 2. S. 439.) deswegen zu tadeln.

6. Daſs die Zeit als eine unendlich gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, war ſchon die Lehre der Stoiker (*τον χρονον παντα ἀπειρονεῖναι*), und auch Gaſſendi *) (*In Lib. X. Diogenis Laertii Animadv. P. I. p.* 323. *col.* 1.) und Mosheim in ſeinen Anmerkungen zum Cudworth (*Syſtema intellectuale, Cap. V. Sect. I. §. XXV. not.* 2. *pag.* 779.) behaupten es. Wenn man, ſagt letzterer, bei der Frage: über die Unendlichkeit der Zeit, die abſolute Zeit verſteht, d. i. diejenige, bei der man von den Dingen abſtrahirt, welche in der Zeit exiſtiren und fortdauern, ſo ſehe ich nicht ein, warum man der Zeit nicht die Unendlichkeit beilegen ſollte.

7. Daſs die Zeit eine reine und keine empiriſche, d. i. Empfindung enthaltende Anſchauung iſt, zeigt auch Harris (Allgem. Grammatik, I. Buch. VII. Kapitel, S. 86.) ſo: Die Zeit läſst ſich nicht vermittelſt der Sinne empfinden; **) denn nur das Gegenwärtige wird empfunden, es giebt aber eigentlich keine gegenwärtige Zeit (als Zeitlänge). Denn jede Zeit iſt ſowohl etwas vorübergehendes als etwas ſtetiges; folglich kann ſie nicht wie eine Linie zugleich ganz gegenwärtig ſeyn, ſondern

---

*) *Tempus ſecuundum ſe totum, nec principium nec ſinem habet.*

**) Epikur ſagte daher, wie Sextus Empirikus anmerkt: *ἀσωματον τον χρονον ὑπαρχειν*, die Zeit ſey uncörperlich. Daher heiſst es beim Lucretius (Von der Natur, I, V. 453. ff.):

Selbſt die Zeit iſt an ſich nichts wirkliches; —
Wer kann ſagen, die Zeit, von andern Dingen, im Stande
Ihrer Ruhe, getrennt von dieſer Dinge Bewegung,
Je empfunden zu haben?

nothwendig wird ein Theil derſelben aufhören, und ein Theil ſeinen Anfang nehmen. Wäre demnach eine Menge ihres Stetigen auf einmal gegenwärtig, ſo würde ſie ihre vorübergehende Natur aufgeben, und nicht mehr Zeit ſeyn. Da nun dieſes nicht ſeyn kann, ſo iſt auch keine gegenwärtige Zeit, und folglich auch keine Empfindung der Zeit möglich. Was man die gegenwärtige Zeit nennt, iſt alſo entweder, ſtrenge (*ſtrictius*) genommen, die Zeitgrenze oder der Augenblick, zwiſchen der vergangenen und künftigen Zeit, oder man nennt auch in weiterer Bedeutung (*laxius*) den Theil der Zeit gegenwärtig, in dem der gegenwärtige Augenblick ſich befindet, und zwar ſo, daſs man noch einen kleinen Theil der vergangenen und künftigen Zeit dazu rechnet, z. B. das gegenwärtige Jahr. Dieſs erinnert auch ſchon Poſidonius beim Stobäus (S. III, §. 14. 3.).

8. Soll nun doch die Zeit keine bloſse unſerm Erkenntniſsvermögen anhängende Vorſtellungsart, Anſchauungsform*), ſondern dennoch ein an ſich oder auſser uns exiſtirendes Ding ſeyn: ſo hat Harris (a. a. O.) recht, wenn er ſagt: Kann (wie er ſelbſt vorher in 7. bewieſen hat) kein Theil der Zeit durch die Sinne empfunden werden; exiſtirt ferner die gegenwärtige Zeit niemals, die vergangene Zeit nicht mehr, und die künftige jetzt noch nicht; ſind endlich dieſs alle Beſtandtheile der Zeit: was für ein ſonderbares, ſchattenartiges Weſen finden wir

*) Des Herväus Natalis Erinnerung, der Tiedemann (Geiſt der ſp. Ph. B. 5. S 76.) Recht giebt: daſs, wenn auch kein denkendes Weſen vorhanden, aber doch Veränderung da ſei, auch Zeit da ſeyn müſſe, iſt richtig; nur daſs, wenn die Zeit nichts an ſich ſelbſt iſt, freilich auch die Veränderung nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloſs Erſcheinung iſt.

Digitized by Google

dann in ihr? Wie nahe grenzt ſie an ein **vollkommnes Unding.** So ſagt auch **Ariſtoteles** ſchon (*Phyſ. Auſc. L. IV. c.* 14.): Es könnte dieſs auf die Vermuthung bringen, die Zeit exiſtire gar nicht *) (nehmlich **an und für ſich**, welches auch ganz richtig iſt), höchſtens nur ſchwach und unmerklich. Ein Theil derſelben iſt geweſen, aber iſt nicht mehr; ein andrer Theil entſteht, aber iſt noch nicht. Und aus dieſen Theilen beſteht die unendliche Zeit, welche immer zunimmt. Was nun aus nicht exiſtirenden Dingen zuſammengeſetzt iſt, ſcheint unmöglich wirklich ſeyn zu können (d. i. gehört zwar zu den Phänomenen, kann aber nicht an und für ſich exiſtiren). Aus allem dieſem, ſetzt **Harris** (*a. a. O.*) hinzu, läſst ſich abnehmen, daſs **jede Zeit, ſie heiſse wie ſie wolle, theilbar und ausgedehnt iſt.** Dieſs vorausgeſetzt, muſs jede **beſtimmte Zeit**, ſelbſt die **gegenwärtige** (in der oben angegebenen **zweiten nicht ſtrenge** genommenen Bedeutung) nicht ausgenommen, nothwendig **Anfang, Mitte** und **Ende** haben. **Die Zeit iſt** demnach **nichts transſcendental Objectives und Reales**, keine Subſtanz, kein Accidenz, ſie wird zwar durch Verhältniſſe gedacht, aber ohne irgend ein Gegebenes, das ſich in ihr verhält; ſie iſt eine durch das menſchliche Gemüth nothwendige ſubjective Bedingung, die Gegenſtände nach einem feſten Geſetz an einander zu ordnen. Denn Subſtanzen und Accidenzen ordnen wir ſowohl nach der **Simultaneität (Gleichzeitigkeit)** als **Succeſſion (Zeitfolge)** lediglich vermittelſt des Begriffs von der Zeit; und daher iſt der Begriff derſelben, als Prin-

*) Ariſtoteles behauptet an dem oben angeführten Ort geradezu: **ohne Seele giebt es keine Zeit**; und **Plato** theilt alle Dinge in **ſechs** Gattungen ein; von der ſechſten ſagt er, nach **Seneca** (Epiſt. 58.) ſie ſei diejenige Gattung der Dinge, welche nur **gleichſam exiſtirten** (*quaſi ſunt*), z. B. das **Leere, die Zeit.**

cip der Form, früher, als die Begriffe von jenen (S. III, §. 14. 5.).

9. Plato war der erſte Philoſoph, der über die Zeit nachgedacht hat. Indeſſen haben ſeine Begriffe darüber immer etwas Dunkeles; was die Zeit eigentlich ſei, damit konnte er nicht aufs Reine kommen. Da er ſie noch nicht als eine ſubjective Bedingung des Vorſtellens betrachten konnte, ſo muſste ſie ihm nothwendig als etwas an und für ſich ſelbſt Exiſtirendes vorkommen. Er konnte daher auch die Zeit als etwas Entſtandenes betrachten. Aber dieſe Zeit iſt bei ihm eigentlich nur ein Nachbild der wahren Zeit, die weder entſteht noch vergeht. Er meint nehmlich damit die empiriſche Zeit, oder die Zeitbeſtimmung nach dem aſtronomiſchen oder bürgerlichen Jahre, in welcher Bedeutung er wohl ſagen konnte, die Zeit ſei die Bewegung der Sonne (χρονος ἡ του οὐρανου κινησις). Die wahre Zeit (αἰων) iſt die Zeit ohne Anfang und Ende. Sie iſt aber bei Plato die Ewigkeit, oder die ewige Dauer unveränderlicher Weſen (Noumenen). In dieſer, ſagt er, iſt keine andere Zeitbeſtimmung möglich, als durch das Seyn ſelbſt. Die Zeitbeſtimmungen, es war u. ſ. w., gelten nur von den veränderlichen Dingen in der empiriſchen Zeit. Die empiriſche Zeit beſteht in der Folge von Veränderungen, und ſie kann nur dadurch ein Bild der Ewigkeit werden, daſs ſie unaufhörlich iſt. Plato bedachte nicht, daſs er unvermerkt den Zeitbegriff doch wieder auf die Noumenen anwendete. Denn, was iſt eine ewige Dauer des Seyns? Läſst ſich dieſe vorſtellen, ohne von einem Moment zum andern überzugehen? (Tennemann Geſch. der Philoſophie, 2. B. 2. Hauptſt. 6. Abſchn. S. 360. ff.).

10. Nirgends muſs man den Ariſtoteles mehr bewundern, als in der Erörterung der Zeit. Kein Philoſoph auſser Kant iſt ſo tief eingedrun-

gen als er, und er durfte nur noch einen kleinen Schritt weiter gehen, um ſich des Kantiſchen Geſichtspuncts zu bemächtigen. Doch mit dieſem Schritte wäre er auch über ſein Syſtem einer allgemeinen Empirie hinausgekommen. Und dieſs iſt Urſache genug, daſs er ihn nicht that. Die Realität der Zeit iſt, nach ihm, problematiſch. Denn wie kann das etwas Reales ſeyn, was von der Beſchaffenheit iſt, daſs es zum Theil geweſen iſt, und nicht mehr iſt, zum Theil ſeyn wird, und noch nicht iſt? Wie kann das Realität haben, was aus Theilen beſteht, die nicht ſind? (ſ. 7.). Die Zeit iſt eine ſtetige Gröſse, das iſt, kein Theil derſelben iſt der kleinſte (Tennemann, a. a. O. 3. B. 8. Abſchn. S. 137. ff.). Ohne Seele giebt es keine Zeit (*Ariſt. Phyſ. Auſc. Lib. IV. c.* 14.) Hierdurch kömmt Ariſtoteles der Kantiſchen Idee: daſs die Zeit eine urſprüngliche und reine Form des Vorſtellungsvermögens ſei, ſehr nahe (Fülleborns Beyträge, IV. S. 198.).

11. Chryſipp ging in dem Begriff von der Zeit einige Schritte weiter, und hinterlieſs Spuren von ſcharfſinnigem Nachdenken. Die Zeit, ſagte er, iſt unendlich ſowohl vorwärts als rückwärts, ſie hat eine endloſe Theilbarkeit. Er ſchlieſst daraus, daſs nie eine Zeit vollſtändig abläuft, daſs man nur der gegenwärtigen Zeit ein Daſeyn, der vergangenen und zukünftigen aber nur ein Seyn wie den Prädicaten beilegen kann. Die Zeit iſt die Bedingung des Seyns und der Veränderung aller Dinge (Tennemann, a. a. O. 4. B. 3. Hauptſt. 3. Abſchn. S. 284. ff.)

12. Im Mittelalter nahmen die Scholaſtiker die Zeit, nach dem Ariſtoteles, für bloſs ſubjectiv an, ſo daſs ihr auſserhalb der Seele nichts Wirkliches correſpondire. Erſt Heinrich Goethals, gebürtig aus Mude bei Gent, und daher gewöhnlich Heinrich von Gent genannt

(er ſtarb im Jahr 1293), behauptete die Subjectivität und Objectivität der Zeit zugleich. Die Zeit, ſagt er, drückt ihr Daſeyn in den Dingen, und auch in der Seele aus. Alle Bewegung und Veränderung der Dinge erfordert etwa Dauerndes und Beharrliches; denn ſonſt würde ſie gar nicht möglich ſeyn. Wird die Objectivität dieſer Dauer zugeſtanden, ſo muſs auch damit die Objectivität der Zeit zugeſtanden werden, weil die Zeit in nichts anderm, als in der ſucceſſiven Reihe der Augenblicke beſteht. Sie ſetzt aber eine Vergleichung des Vergangenen und Künftigen mit dem Gegenwärtigen voraus, und dieſe iſt nur durch die Seele möglich, woher die Zeit folglich etwas Subjectives, oder bloſs auſserhalb der Seele nicht möglich iſt. Allein die Dauer iſt bloſs ein Modus der Zeit, und daher eben ſowohl etwas (transſcendental) Subjectives, als die Zeit überhaupt, welches Heinrich nicht bedachte (Buhle Geſch. der Philoſophie. 5. Theil. XVIII. Abſchn. 3. Ep. §. 751. S. 458. f.)

13. Herväus Natalis oder Hervey erklärte ſich auch gegen die Behauptung, daſs die Zeit in Anſehung ihrer vollſtändigen Exiſtenz bloſs Subjectivität habe. Man hatte zur Begründung derſelben angeführt, daſs der Begriff der Zeit ein Zählen der Augenblicke vorausſetze, welches nur durch den Verſtand möglich ſei. Dieſem Argumente ſetzte Hervey das entgegen, was ſchon in 7*) angeführt worden iſt. Die Sonne, ſagt er, kann doch nicht in den Orten ihres Aufgangs und Untergangs zugleich ſeyn, ſondern ſie muſs ſich ſucceſſive von einem zum andern bewegen. Demnach iſt hier eine objective Succeſſion, d. i. eine objective Zeit. Daſs ein denkendes Subject, meint er, dieſe Succeſſion wirklich wahrnehme, iſt zur objectiven Exiſtenz der Zeit gar nicht erforderlich. Hervey fiel es nicht ein, daſs wenn die Zeit etwas Succeſſives ſei, auch die Verände-

rung es ſeyn müſſe, und daſs es uns darum unmöglich ſei, irgend ein Daſeyn ohne Zeit und folglich auch ohne Veränderungen deſſelben uns vorzuſtellen (Buhle, a. a. O. §. 798. S. 578.).

14. Occam behauptete: die Zeit ſei mit der Bewegung oder Veränderung reell einerlei. Setzt, ſagt er, Gott ſchaffe eine andere vollkommnere Welt, mit geſchwinderer Bewegung: ſo würde in ihr auch eine andere Zeit ſeyn; die gegenwärtige Welt aber würde dieſelbe Zeit beibehalten. Demnach iſt die Zeit nichts abſolutes, ſondern etwas relatives. Allein die Bewegung und Veränderung iſt nicht mit der Zeit einerlei, die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht und wird noch weniger bewegt, denn ſonſt müſste noch eine andere Zeit ſeyn, in der ſie ſich veränderte, und ſie müſste etwas Aeuſserliches im Raume ſeyn, wenn ſie ſollte bewegt werden. Die Momente der Zeit ſuccediren einander nicht, weil man zu dieſem Behuf noch eine andere Zeit vorausſetzen müſste; bei der ſinnlichen Anſchauung aber verflieſst das Wirkliche, gleich als in einer fortlaufenden Reihe von Momenten (S. III. §. 22.*). Die Zeit iſt nur das, wodurch alle Veränderung möglich wird, und in der ſie vorgeht; auch wird die Zeit allein durch die Veränderung wahrnehmbar, ſo wie der Raum durch die Erfüllung deſſelben; aber ſie iſt nicht die Veränderung ſelbſt. Die Bewegung aber iſt die Veränderung im Raume, und ihre Gröſse wird freilich durch Raum und Zeit, in denen ſie vorgeht, gemeſſen, aber ſie iſt eben ſo wenig die Zeit ſelbſt, als ſie der Raum iſt. In Raum und Zeit iſt aber jede Gröſse von Geſchwindigkeit der Bewegung möglich, die nicht unendlich groſs iſt, denn die unendlich kleine iſt Ruhe. Er ſcheint aber doch das Nichtſeyn der Zeit auſserhalb unſerm Gemüth verworfen zu haben, denn er argumentirt mit dem Ariſtoteles ſo: Es exiſtirt kein Theil der Zeit, alſo exiſtirt auch die ganze Zeit nicht.

Digitized by Google

(Tiedemann Geiſt der ſpecul. Phil. 5, B. S. 181. f.).

15. Marſil von Ingen gebürtig betrachtete (1370) Zeit, Ewigkeit und Aevum (αἰών) als Gattungen der Dauer des Exiſtirenden, und leitete ſie aus den verſchiedenen Daſeynsarten her. Ein Weſen, ſagt er, kann noch unvollſtändig exiſtiren, oder vollſtändig, ſo daſs es keinen Zuſatz an Vollkommenheit mehr zuläſst. Das vollſtändige aber exiſtirt entweder ſo, daſs ſein unwandelbares Daſeyn einen Anfang durch ein anderes Weſen hat; oder ſo, daſs es ohne Anfang und nothwendig iſt. Die Veränderung in dem Daſeyn eines unvollſtändigen Weſens heiſst Zeit, das Daſeyn des vollſtändigen abhängigen Weſens heiſst Aevum, und das Daſeyn eines vollſtändigen unabhängigen Weſens heiſst Ewigkeit (Tiedemann, a. a. O. S. 246. f.).

16. Leibnitzens Lehrbegriff von der Zeit und die Widerlegung deſſelben findet man im Art. Leibnitz, VII. Er und ſeine Anhänger ſtellen ſich nehmlich die Zeit als ein von der Succeſſion der innern Zuſtände abgezogenes Reale vor. Die Unrichtigkeit dieſer Meinung verräth ſich offenbar ſelbſt durch einen Cirkel in der Erklärung der Zeit (die Ordnung der auf einander folgenden Dinge), welche den Zeitbegriff ſchon vorausſetzt, und dadurch, daſs ſie überdem noch die Simultaneität oder Gleichzeitigkeit, als die wichtigſte Folge des Zeitbegriffs gänzlich überſieht. Denn was zu gleicher Zeit iſt (*ſimultanea*), iſt nicht darum gleichzeitig, weil es einander nicht ſuccedirt oder auf einander folgt. Wenn man die Succeſſion wovon verneint, ſo hebt man dadurch wohl eine gewiſſe Verbindung, die in einer Zeitreihe vorhanden war, auf, aber man bejahet damit noch nicht ſogleich ein

anderes wahrhaftes Verhältniſs. Was zugleich iſt, verbindet man eben ſo in Einem Zeitmoment, als das auf einander Folgende in verſchiedenen Zeitmomenten. Daher, wenn gleich die Zeit nur eine Dimenſion hat, doch die Ueberallheit der Zeit (*ubiquitas temporis*, mit Newton zu reden), daſs nehmlich alles Sinnlichgedenkbare irgend wann iſt, *) dem Quantum des Wirklichen oder Exiſtirenden noch eine andere Dimenſion zugiebt, wiefern es gleichſam von demſelben Zeitpunct abhängt. Stellt man ſich die Zeit unter dem Bilde einer ins Unendliche fortlaufenden Linie Fig. 67. AB vor, und das Gleichzeitige in jedem Zeitpunct durch Linien, die wie Ordinaten CD auf jener Linie in einem Punct zuſammen kommen: ſo ſtellt die Fläche EFG, die ſo erzeugt wird, die Erſcheinungswelt (*mundum phaenomenon*), ſowohl in Anſehung der Subſtanz, als der Accidenzen, dar. — Leibnitzens und ſeiner Anhänger Vorſtellung von der Zeit ſtöhrt demnach dadurch allen Gebrauch des geſunden Verſtandes, daſs ſie die Geſetze der Bewegung nicht nach dem Maaſs der Zeit, ſondern umgekehrt die Zeit ſelbſt, ihrer Natur nach, vermittelſt der Beobachtung an der Bewegung oder an irgend einer Reihe innerer Veränderungen, zu beſtimmen, fordert, wodurch die Gewiſsheit aller Regel gänzlich umgeſtürzt wird. Daſs wir aber die Gröſse (Quantität) der Zeit nicht anders ſchätzen können, als *in concreto*, nehmlich nur an einer Bewegung oder einer Ge-

---

wir[illegible] [illegible]h gedacht, als ob ſie alles, was nur [illegible] [illegible]nne kommen kann, in ſich begriffe. [illegible] [illegible]s menſchlichen Gemüths keine [illegible] Dinge giebt, wenn ſie nicht in [illegible] [illegible]atz aber: was da exiſtirt, ir [illegible] [illegible]lanzen ſind in ſtetiger Veränderung [illegible] [illegible]er das Spiel der Einbildungskraft

dankenreihe, dieſs kömmt daher, weil der Begriff der Zeit lediglich auf einem Geſetz im Gemüth beruht, und keine angebohrne Anſchauung iſt, ja ſich nicht einmal aus dem Gemüth hervorthun würde, wenn daſſelbe nicht zur Anordnung eines ſinnlichen Stoffs ins Spiel geſetzt würde. Die Engliſchen Philoſophen behaupten zwar ebenfalls die objective Realität der Zeit, ſtellen ſich dieſelbe aber als ein ſtetiges Verflieſsen der Exiſtenz, jedoch ohne irgend ein Exiſtirendes, vor; das Exiſtirende aber, was alſo verflieſst, iſt Nichts! (S. III, §. 14. 5.).

17. Iſt nun von dem, was die Zeit (die zur Möglichkeit aller in die Sinne fallenden Gegenſtände, der Cörper und der Gedanken, unentbehrlich iſt, da ohne die Zeit keine Dauer, kein Nacheinanderſeyn und kein Zugleichſeyn derſelben gedacht werden kann) erſt möglich macht, wohl eine andere Erklärung möglich, als die, daſs dieſe Gegenſtände gar nicht Dinge an ſich ſelbſt oder Beſchaffenheiten der Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen? Es ſind ſinnliche Anſchauungen, die wir haben, d. i. dieſe Gegenſtände ſind Erſcheinungen oder Dinge in der Erſcheinung, d. i. Gegenſtände der Erfahrung, als einer beſondern Erkenntniſsart der Objecte, die allein dem Menſchen vergönnet iſt. Wenn aber nun gleich dieſe Gegenſtände Erſcheinungen von den Dingen ſind, von denen wir, wie ſie an ſich beſchaffen ſeyn mögen, nicht wiſſen können: ſo geben unſere Anſchauungen dieſer Phänomene doch nichts deſto weniger eine völlig wahre Erkenntniſs derſelben. Denn als empiriſche oder durch die Sinne gegebene und unter nothwendigen Geſetzen des Erkenntniſsvermögens ſtehende, zu Einem Ganzen der Erfahrung gehörende Anſchauungen verbürgen ſie die Gegenwart eines Gegenſtandes wider den empiriſchen Idealismus (S. III. §. 11.). Auch würde

es die gröſste Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſre Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntniſsart der Dinge, mithin unſere Anſchauung in der Zeit und im Raum für die allein mögliche Anſchauung ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen (Pr. 163. f.). Wenn alſo auch die Zeit an ſich und abſolut geſetzt ein eingebildeter Gegenſtand (*ens imaginarium*) iſt, ſo iſt ſie doch, als unveränderliches Geſetz des Sinnlichen, ein wahrer Begriff und die Bedingung aller intuitivenVorſtellung. Dinge, die zugleich ſind, können, als ſolche, nicht in die Sinne kommen, auſser nur vermittelſt der Zeit. Veränderungen ſind nicht möglich, wenn ſie nicht in der Zeit gedacht werden. Alſo muſs die Zeit offenbar die Form der Erſcheinungen enthalten, und ſogar jede wahrnehmbare Begebenheit in der Welt, jede Bewegung, jede innere Abwechſelung nothwendig mit den Axiomen von der Zeit übereinſtimmen. Es iſt darum abgeſchmackt, die Vernunft gegen die erſten Poſtulate der reinen Zeit richten zu wollen, da ſie auf Geſetzen beruhen, über welche es nichts Früheres und nichts Aelteres giebt (S. III. §. 14. 6.). Die Zeit iſt demnach das abſolut erſte formale Princip der Sinnenwelt, ſie iſt die Form aller Anſchauungen überhaupt, und die innere Beſtimmung einer jeden Zeit iſt nur durch die Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu der ganzen Zeit möglich. Alles Sinnliche ohne Ausnahme kann nicht gedacht werden, auſser als zugleich und nacheinander und alſo gleichſam als in Einem Fluſs der Zeit begriffen und in Bezug auf einander durch eine beſtimmte Stelle, ſo, daſs durch dieſen Begriff der Hauptbegriff von allem Sinnlichen nothwendig entſtehen muſs, nehmlich der Begriff eines formalen Ganzen, das kein

Theil von einem andern iſt, d. h. von einer **Welt in der Erſcheinung** (*mundus phaenomenon*) (S. III, §. 14. 7.). Heiſst das aber nicht, jeder Theil der Zeit iſt nur durchs Ganze (in dem allein beſtimmt werden kann, ob etwas **nachher** oder **vorher**, oder **zugleich** iſt) möglich? welches doch nur bei **Erſcheinungen** ſtatt finden kann. Denn **Dinge an ſich** ſind Gegenſtände, die bloſs durch den **Verſtand gedacht** werden, bei ihnen iſt daher das Ganze durch die Theile, und nicht der **Theil durch das Ganze**, möglich. Da nun der Verſtand ſich die Möglichkeit des Ganzen durch die Theile denkt, die **Sinnlichkeit** uns an der Zeit ein Ganzes **giebt**, das, umgekehrt, durch ſich ſeine **Theile** möglich macht: ſo ſieht man ein, warum es nicht möglich iſt, die Vorſtellungen von **Vorher**, **Nachher** und **Zugleich**, welche unmittelbare **Anſchauungen** ſind und ſich auf die ganze Zeit beziehen, ſo daſs die Theile erſt durch ſie dieſen **innern** Unterſchied erhalten, durch **Begriffe** verſtändlich zu machen. Was ich demnach in der Zeit denke, von dem muſs ich nicht ſagen: daſs es **an ſich ſelbſt**, auch ohne dieſen meinen Gedanken, **in der Zeit** ſei; denn da würde ich mir ſelbſt widerſprechen; weil die Zeit ſammt den Erſcheinungen in ihr nichts an ſich ſelbſt und auſser meinen Vorſtellungen Exiſtirendes, ſondern ſelbſt nur **Vorſtellungsarten** ſind, und es offenbar widerſprechend iſt, zu ſagen, daſs eine bloſse **Vorſtellungsart** auch auſser unſerer Vorſtellung exiſtire, (Pr. 147 f.). Es würde alſo **Ungereimtheit** ſeyn, wenn wir von irgend einem Gegenſtande in der Zeit mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung deſſelben gehört; oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es ſei nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeſte Erkenntniſs Anſpruch machten, es nach ſeiner Beſchaffenheit, wie es **an ſich ſelbſt** iſt, zu beſtimmen; denn wodurch wollen

Digitized by Google

wir dieſe Beſtimmung verrichten, da die Zeit nur Erfahrungsgegenſtände zu beſtimmen, und Erfahrung möglich zu machen dient, und ohne Zeit gar nichts erkannt werden kann (Pr. 163.)?

18. Wenn wir unſre Anſchauungen der Sinne in der Zeit nach Regeln des Zuſammenhangs aller Erkenntniſs in einer Erfahrung verknüpfen: ſo kann trüglicher Schein oder Wahrheit entſpringen, das geht lediglich den Gebrauch ſinnlicher Vorſtellungen im Verſtande an. Die Zeit für eine bloſse Form der Sinnlichkeit halten, und ſich dieſer Vorſtellung nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung bedienen, kann nicht im Mindeſten zum Irrthum verleiten. Wagen wir es aber, mit unſern Begriffen von der Zeit über alle mögliche Erfahrung hinaus zu gehen, alsdann kann ein wichtiger Irrthum entſpringen. Kants Lehre von der Idealität der Zeit macht alſo nicht die ganze Sinnenwelt zum bloſsen Schein, ſondern rettet vielmehr den Anſchauungen der Zeit ihre Realität. Kant ſchränkt folglich die Anſchauungen der Zeit nur auf die Erſcheinungen ein, wodurch er der Natur gar nicht etwa einen durchgängigen Schein andichtet. Es iſt Kant auch nie in den Sinn gekommen, die Exiſtenz der Dinge an ſich zu bezweifeln, ſondern er behauptet bloſs, daſs die Erfahrungsobjecte nicht dieſe Dinge an ſich, ſondern ſinnliche Vorſtellungen ſind, und daſs die Zeit nicht eine den Sachen an ſich ſelbſt, ſondern unſrer Vorſtellungsart angehörige Beſtimmung iſt (Pr. 66. ff.).

19. Es gelang Kant erſt nach langem Nachdenken, bei einer Unterſuchung der reinen (nichts Empiriſches enthaltenden) Elemente der menſchlichen Erkenntniſs, dieſen reinen Elementarbegriff der Sinnlichkeit (die Zeit), nebſt dem des Raums, von denen des Verſtandes mit Zuverläſſigkeit zu unterſcheiden und abzuſondern.

Digitized by Google

Dadurch wurde nun auch die 7te Kategorie des Ariſtoteles, Wann, und zugleich zwei ſeiner Poſtprädicamente Eher und Zugleich, aus dem Regiſter der reinen Elementarbegriffe des Verſtandes ausgeſchloſſen, und für Modi der reinen Sinnlichkeit, nehmlich der Zeit, erkannt (Pr. 119.). Daſs aber dieſe Abſonderung der Zeit von der Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt keine leere Speculation und unnütze Grille, ſondern von ſehr groſser Wichtigkeit ſei (P. 184. M. II, 307.), findet man im Art: Freiheit, 22. f. u. 41. Die Zeit betrifft den Zuſtand, vermöge deſſen das Gemüth vorſtellt (*ſtatum repraeſentativum*). Da aber der Raum eigentlich die Anſchauung des Gegenſtandes betrifft; ſo bedient man ſich des Raums als eines Bildes (*ceu typus*) für die Zeitvorſtellung, indem man die Zeit durch eine Linie und ihre Grenzen (Momente) durch Puncte vorſtellig macht. Die Zeit aber nähert ſich dem allgemeinen und rationalen Begriff mehr, weil ſie alles in ihr Verhältniſs befaſst, nehmlich den Raum ſelbſt, und noch überdem Accidenzen, die in den Verhältniſſen des Raums gar nicht begriffen ſind, wie die Gedanken der Seele. Auſserdem aber giebt doch die Zeit gar keine Geſetze für die Vernunft, ob ſie gleich die vorzüglichſten Bedingungen enthält, welche das Gemüth begünſtigen müſſen, wenn ihm die Zuſammenſtellung ſeiner Begriffe nach Vernunftgeſetzen möglich ſeyn ſoll. So bedarf z. B., wenn wir mit unſerm Verſtand auf Erfahrung hinausgehen, das Verhältniſs der Urſache und Wirkung der Zeitverhältniſſe, denn ohne dieſe können wir uns nicht darüber belehren, was vorher geht und was folgt, oder welches denn die Urſache und welches die Wirkung ſei. Die Zeit iſt aber darum eben ſo wenig angebohren, als durch die Erfahrung erworben, oder vom Eindruck der Gegenſtände auf die Sinne abſtrahirt (denn die Empfindung giebt Materie, aber

keine Form der menſchlichen Erkenntniſs). Sie iſt aber doch ohne allen Zweifel durch eine Handlung des Gemüths erworben, welches ſeine Empfindungen nach bleibenden Geſetzen anordnet. Die Empfindungen erwecken aber das Gemüth zu dieſem Act, obwohl die Anſchauung der Zeit nicht aus ihnen ins Gemüth hineinfließt. Es iſt hier nichts angebohren, als das Geſetz des Gemüths, nach welchem es die Empfindungen von der Gegenwart des Objects auf eine beſtimmte Weiſe verbindet (S. III, §. 15.).

20. Es iſt ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſagen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit. Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte. Denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern gienge nur immer aus einer in die andere fort. Alſo muſs damit ein Ende aller Zeit gemeint ſeyn. Nun muſs aber der Menſch dabei doch auch ununterbrochen fortdauern, es muſs alſo dieſe Dauer (ſein Daſeyn als Gröſse betrachtet) als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Gröſse (*duratio noumenon*) gemeint ſeyn, von der wir uns freilich keinen (als bloſs negativen) Begriff machen können. Dieſer Gedanke muſs aber doch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſeyn, weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder die andere Art eingekleidet angetroffen wird. Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag mit dem, was er enthält, das Erzeugniſs des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird, ſo hat es unſrer Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunct, der alle Zeit beſchließt; eine Idee). den jüngſten Tag zu nennen. Der

jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit, denn es geſchieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſeyn würde), nehmlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein Gerichtstag; das Begnadigungs - oder Verdammungsurtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos unverändert (denn ſonſt wäre es in der Zeit) bleibet (S. III, 593. ff.). S. Ende aller Dinge. In der Offenb. Joh. 10, 5. 6. hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel geſchaffen hat, und was drinnen iſt, u. ſ. w. daſs hinfort keine Zeit mehr ſeyn ſoll. Wenn man nicht annimmt, daſs dieſer Engel mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern (V. 3.) habe Unſinn ſchwören wollen, ſo muſs er damit das Aufhören aller Veränderung gemeint haben. Denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer ſtatt finden kann, und ohne ihre Vorausſetzung gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können. Denn wir verfangen uns ſelbſt unvermeidlich in Widerſprüche, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligibele thun wollen. Dieſes geſchieht aber hier dadurch, daſs der Augenblick, der das Ende der erſtern ausmacht, auch der Anfang der andern ſeyn ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht. Wenn wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: ſo meinen wir nicht, daſs wir von

ihrer Gröſse irgend einen beſtimmbaren Begriff haben; denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaſs der Dauer, gänzlich fehlt. Sondern weil ohne Zeit auch kein Ende ſtatt hat, ſo iſt jener Begriff von der ewigen Dauer bloſs ein negativer Begriff, wodurch wir in unſerm Erkenntniſs nicht um einen Fuſs breit weiter kommen. Sondern es ſoll durch ihn nur geſagt werden, daſs der Vernunft in praktiſcher Abſicht auf den Endzweck auf dem Wege beſtändiger Veränderungen ein Genüge gethan werden kann. Allein wenn die Vernunft es mit dem Princip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtandes der Weltweſen verſucht, ſo kann ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genug thun. Es bleibt ihr alſo nichts übrig, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten zum Endzweck, zu denken, bei welchem die Geſinnung (welche nicht, wie das Uebrige, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin in der Zeit veränderlich iſt) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft dieſer Idee gemäſs will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſre Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſern, unſer moraliſcher Zuſtand, der Geſinnung nach (der *homo noumenon*, oder überſinnliche Menſch, deſſen Wandel im Himmel iſt, Phil. 3, 20.) gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre. Daſs aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeyns und der Gröſse deſſelben (als Dauer) nur in der Zeit bewuſst werden kann, muſs ein ſolches Leben der Vernichtung gleich ſcheinen. Denn, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken,

Digitized by Google

muſs man doch überhaupt etwas denken. Denken aber enthält ein Reflectiren, welches ſelbſt nur in der Zeit geſchehen kann (S. III, 505. ff.). S. Ende aller Dinge, 4. f.

Zeitbeſtimmung,

determinatio temporis, détermination du temps. Ein Prädicat, welches der Zeit beigelegt wird, und wodurch eine ſolche Vorſtellung von ihr möglich wird, die man den Begriff der Zeit nennt. Die Schemate der Kategorien enthalten und ſtellen ſolche Zeitbeſtimmungen vor, d. i. ſie geben ſolche Anſchauungen, welche, auf Begriffe gebracht, nichts anders als gewiſſe Zeitbegriffe ſind, ſ. Schema, 9. und die folgenden Artikel (C. 184.).

Zeitfolge,

Succeſſion, ſ. Succeſſion, 3. u. Leibnitz, VII, S. 842. b.

Zeitinbegriff,

temporis comprehenſio, le compris du temps. Eine Zeitbeſtimmung, durch welche alle mögliche Gegenſtände, als zu Einer Zeit überhaupt gehörig und wie ſie dazu gehören, gedacht werden. Die Zeit begreift alle Zeiten in ſich, und zu einer derſelben muſs jeder Gegenſtand der Sinne gehören, wenn er nicht zu allen gehört. Der Zeitinbegriff iſt alſo diejenige Beſtimmung der Zeit, daſs ſie jede Zeitſtelle in ſich enthält, in welche irgend ein ſinnlicher Gegenſtand geſetzt werden muſs, wenn er als real und nicht als Hirngeſpinſt gedacht werden ſoll. Kann von einem ſinnlichen Gegenſtande nicht die beſtimmte Zeit ſeines Daſeyns

angegeben werden, ſo kann dieſe ſeine **Wirklichkeit** auch nicht erkannt werden. Dann bleibt aber immer noch ſeine **reale Möglichkeit** übrig, deren Merkmahl iſt, daſs er doch zu **irgend einer** Zeit vorhanden ſeyn muſste; ohne welches er gar nicht zu dem Inbegriff der Erfahrung gerechnet werden, und mit den übrigen Erfahrungsgegenſtänden im Zuſammenhang ſtehen könnte. Iſt er aber zu **aller** Zeit vorhanden, wie z. B. der Raum, die Materie, die Subſtanz u. ſ. w., ſo iſt ſeine Zeitſtelle ſchon dadurch gegeben, daſs er als zur Zeit gehörig vorgeſtellt wird, denn er exiſtirt in der Zeit **überall**, welches das Merkmahl der **Nothwendigkeit in der Erſcheinung** iſt. S. **Schema**, 9. d. u. δ. (C. 185.).

Zeitinhalt,

tempore contentum, *contenu du temps*. So nennt Kant diejenige Beſtimmung des Zeitbegriffs, daſs etwas in der Zeit enthalten iſt, was ſie erfüllt, und wodurch ſie zur **concreten** (wahrnehmbaren) Zeit wird. In der Zeit muſs etwas ſeyn, was empfunden wird. Dieſs iſt der **Zeitinhalt**. Es iſt keine Zeitſtelle der ganzen unendlichen Zeit als abſolut leer zu betrachten, ſondern überall finden ſich Gegenſtände, die mit allen übrigen im durchgängigen Zuſammenhange ſtehen. S. **Schema**, 9. b. u. β. (C. 184.).

Zeitordnung,

temporis ordo, *ordre du temps*. Wir bezeichnen mit dieſem Worte die Vorſtellung davon, daſs die ſinnlichen Dinge nach einem beſtimmten Geſetze mit einander in Verhältniſſen der Zeit ſtehen. Wir ſtellen uns nehmlich alle ſinnlichen Dinge und ihre Veränderungen ſo vor, daſs ſie entweder fort-

dauern, oder wenn ſie ſich verändern, entweder auf einander folgen, d. i. in verſchiedenen Stellen der Zeit ſich befinden, oder zu einerlei Zeit exiſtiren und ſich ereignen. Dieſs nennt man ihre Zeitordnung. S. Schema, 9. c. u. γ. Da die Ordnung der Zeit, nach welcher verſchiedene Dinge zugleich ſind, wohl eine Gröſse oder Menge der gleichzeitigen Dinge, aber doch nicht die Zeit giebt, ſo entſteht durch die Gleichzeitigkeit keine Dimenſion der Zeit, ſondern bloſs der in der Zeit enthaltenen Dinge. Die Zeit hat alſo nur Eine Dimenſion, nehmlich der Gröſse, welche die Zeittheile in der Succeſſion haben (C. 184.).

Zeitpunct,

ſ. Zeit, 2. ſ.

Zeitreihe,

temporis ſeries, ſérie du temps. Dieſen Namen giebt man einer Menge von Zeittheilen, die auf einander folgen, und die man nach einem gewiſſen ihnen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt. Durch die ſucceſſive Auffaſſung des Stoffs eines Gegenſtandes wird die Zeit im Bewuſstſeyn erzeugt, und damit zugleich das Zählen möglich, welches in nichts anderm beſteht, als in der ſucceſſiven Addition von Einem zu Einem (gleichartigen), welche alle in die Zahl, als Schema der Gröſse, zuſammengefaſst werden (C. 182.). Die Zeitreihe iſt nun die Reihe der durch die Zahl beſtimmten auf einander folgenden gleichen Zeittheile. S. Schema, 9. a u. α. (C. 184.).

Zeiturſprung,

ſ. Urſprung.

Zeitwiſſenſchaft,

Chronometrie, *chronometria*, *chronometrie*. Dieſen Namen führt die Wiſſenſchaft von der Ausmeſſung der Zeit, welche gleichſam eine Geometrie derſelben und noch nicht abgeſondert von der Phoronomie und reinen Mechanik bearbeitet worden iſt. Sie enthält freilich nur ſehr wenige Wahrheiten, weil die Zeit nur Eine Dimenſion hat. Schultz hat (Erläuterungen, Th. I, S. 235.) folgende Axiome derſelben angegeben:

1. Zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit;

2. Alle Zeittheile ſind einander ähnlich, und zwei gleiche Zeittheile ſind daher congruent (gleich und ähnlich) oder decken einander;

und folgende Poſtulate:

1. Sich die Zeitlänge zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten vorſtellen. (So muſs es heiſsen; denn ſo, wie es Schultz ausgedrückt hat: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es allemal eine Zeit; wäre es kein Poſtulat, ſondern ein Axiom);

[illegible] Jeder gegebene Zeittheil läſst ſich nach bei[illegible]n Se[illegible] d. i. ſowohl vorwärts (in die [illegible] Zeit hinaus), als rückwärts [illegible]ehende Zeit hinaus), ohne [illegible]en) verlängern.

Digitized by Google

Schultz ſetzte hernach ganz richtig noch folgende vier Axiome hinzu (A. a. O. S. 264. f.):

3. Die Zeit iſt eine ausgedehnte Gröſse;

4. Es giebt nur Eine und zwar unendliche Zeit;

5. Die Zeit iſt eine ſtetige Gröſse;

6. Die Zeit hat nur Eine Dimenſion.

Sein ſiebentes Axiom der Zeit: die Ordnung, in welcher die Zeittheile nach einander folgen, iſt auf eine unabänderliche Art beſtimmt; drückt keine Anſchauung, ſondern bloſs einen Begriff von der Zeit aus, und iſt alſo kein Axiom. Ferner hat Schultz unrecht, daſs er folgendes Axiom, das Lambert (Architektonik, §. 83.) angegeben hat, nicht dafür will gelten laſſen, ſondern für einen identiſchen Satz erklärt:

7. Die Theile der Zeit ſind nicht zugleich.

Denn es ſagt nicht, wie Schultz meint, daſs verſchiedene Zeittheile nicht einerlei Zeittheile ſind; ſondern daſs verſchiedene Zeittheile nicht ſo, wie verſchiedene Gegenſtände in der Zeit, neben einander in der Zeit verflieſsen. Wenn wir uns verſchiedene Zeiten denken, und wir entdecken, daſs ſie gleichzeitig waren, ſo ſagen wir, nur vermittelſt jenes Axioms, es war alſo ein Schein, daſs ſie als verſchieden beurtheilt wurden, ſie ſind einerlei. Schultzens zweites Poſtulat hat, wie er auch ſelbſt bemerkt, bereits Lambert. Ich finde aber auch noch folgende zwei Poſtulate von Lambert nöthig:

3. Ein jedes beliebiges Moment zum Anfang einer Zeit zu ſetzen;

4. Die Zeit durch eine Linie vorſtellen.

Digitized by Google

Zeno,

ſ. Skepticismus, 3.

Zergliedern,

analyſiren, auflöſen, entwickeln, *explicare*, *evolvere*, *analyſer*. So nennt man es, wenn man ſich des in einem Begriff zu denkenden Mannigfaltigen bewuſst zu werden ſucht (C. 11.). S. Analytiſches Urtheil, 2. Es wird hierzu erfordert, daſs man die Merkmahle aufſuche, die in einem Begriff enthalten ſind, damit dieſelben klar werden. Leibnitz hat dieſe Operation der Logik für die Hauptſache angeſehen, er analyſirt die Begriffe.

2. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Inhalt und dem Umfang eines Begriffs. Ein jeder Begriff, z. B. Metall, iſt in der Vorſtellung der Dinge enthalten, als Theilbegriff. Wenn ich mir Gold, Silber, Kupfer u. ſ. w. vorſtelle, ſo finde ich, wenn ich mir von dieſen Dingen Begriffe mache, daſs unter den Theilbegriffen, aus welchen dieſe Begriffe beſtehen, auch der eines Metalls enthalten iſt. Das Silber z. B. iſt ein vollkommnes Metall von weiſser Farbe und einem ſehr ſchönen Glanze. Hier haben wir die Theilbegriffe: Metall, Farbe, Glanz, vollkommen, weiſs, ſchön; unter ihnen findet ſich alſo auch der Theilbegriff: Metall. Ein jeder Begriff, wie z. B. Metall, iſt aber auch als ein Erkenntniſsgrund zu betrachten, d. i. er iſt ein Merkmahl, unter dem die Dinge, z. B. Gold, Silber, Kupfer u. ſ. w. enthalten ſind. Wenn ich erkennen will, was Gold, Silber, Kupfer iſt, ſo habe ich ſchon einen groſsen Schritt in der Erkenntniſs derſelben gethan, wenn ich weiſs, was Metall iſt; denn da jene

Digitized by Google

Dinge alle dieſen Begriff mit einander gemein haben, d. i. da er in den Begriffen von ihnen vorkommt, ſo darf ich nur noch erkennen, was jedes von dieſen Dingen Eigenthümliches hat, um eine vollſtändige Erkenntniſs von ihnen zu erhalten. Weil der Begriff des Metalls nun allen jenen Dingen gemein iſt, ſo ſagt man, dieſe Dinge oder ihre Begriffe ſind unter ihm enthalten, welches daher rührt, daſs er in ihnen enthalten iſt. Der Begriff: Metall, gehört alſo zu dem Inhalt der Begriffe: Gold, Silber, Kupfer u. ſ. w.; aber dieſe Begriffe gehören zu dem Umfange des Begriffs: Metall. Jeder Begriff hat alſo einen Inhalt aller ihm zugehörigen Theilbegriffe, und einen Umfang der unter ihm enthaltenen Begriffe. Wir analyſiren nun einen Begriff, wenn wir die Merkmahle aufſuchen, woran er erkannt werden kann, oder uns des darin zu denkenden Mannigfaltigen durch ſolche Begriffe bewuſst werden, unter denen er enthalten iſt; wir anatomiren ihn hingegen, ſagt Lambert, wenn wir die in ihm enthaltenen Theilbegriffe aufſuchen (L. 147.).

3. Der Zweck des Analyſirens iſt: klare Begriffe deutlich zu machen. Man muſs aber die logiſche Deutlichkeit von der äſthetiſchen unterſcheiden. Die logiſche Deutlichkeit beruht auf der objectiven, die äſthetiſche auf der ſubjectiven Klarheit der Merkmahle. Jene iſt eine Klarheit durch Begriffe, dieſe eine Klarheit durch Anſchauung. Die letztere Art der Deutlichkeit beſteht alſo in einer bloſsen Lebhaftigkeit und Verſtändlichkeit, d. h. in einer bloſsen Klarheit durch Beiſpiele *in concreto* (denn verſtändlich kann vieles ſeyn, was doch nicht deutlich iſt, und umgekehrt kann vieles deutlich ſeyn, was doch ſchwer zu verſtehen iſt. weil es bis auf entfernte Merkmahle zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anſchauung

nur durch eine lange Reihe möglich iſt) (L. 91.f.). Die objective Deutlichkeit verurſacht öfters ſubjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher iſt die logiſche Deutlichkeit nicht ſelten nur zum Nachtheil der äſthetiſchen, und umgekehrt wird oft die äſthetiſche Deutlichkeit durch nicht genau paſſende Beiſpiele und Gleichniſſe der logiſchen Deutlichkeit ſchädlich. Ueberdieſs ſind auch Beiſpiele überhaupt keine Merkmahle und gehören nicht als Theile zum Begriffe, ſondern als Anſchauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beiſpiele — die bloſse Verſtändlichkeit — iſt daher von ganz andrer Art als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmahle und Theilbegriffe. Jene Deutlichkeit kann daher weder durch Analyſiren noch Anatomiren der Begriffe hervorgebracht werden (L. 92.).

4. Was nun hiernächſt insbeſondere die logiſche Deutlichkeit betrifft, ſo iſt ſie eine vollſtändige Deutlichkeit zu nennen, ſofern alle zum Begriff gehörigen Merkmahle bis zur Klarheit gekommen ſind. Ein vollſtändig oder complet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum ſeyn, entweder in Anſehung der Totalität ſeiner coordinirten, oder in Rückſicht der Totalität ſeiner ſubordinirten Merkmahle. Begriffe heiſsen nehmlich höhere, ſo fern ſie andere Begriffe unter ſich haben, die im Verhältniſſe zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. Ein Merkmahl vom Merkmahl — ein entferntes Merkmahl — iſt ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmahl ein niederer. Höhere und niedere Begriffe von einander heiſsen ſubordinirte, Merkmahle aber deſſelben Begriffs, die gleich hoch ſind, coordinirte Begriffe (L. 149.). In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmahle beſteht die extenſiv vollſtändige oder zureichende Deut-

Digitized by Google

lichkeit eines Begriffs, der auch die Ausführlichkeit heiſst. Die totale Klarheit der ſubordinirten Merkmahle macht die intenſiv vollſtändige Deutlichkeit aus, die auch die Profundität genannt wird (L. 92. f.). S. Ausführlichkeit.

5. Die erſtere Art der logiſchen Deutlichkeit kann auch die äuſsere Vollſtändigkeit (*completudo externa*), ſo wie die andere, die innere Vollſtändigkeit (*completudo interna*) der Klarheit der Merkmahle genannt werden. Die letztere läſst ſich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empiriſchen erlangen (L. 93.).

6. Die extenſive Gröſse der Deutlichkeit, ſo fern ſie nicht abundant iſt, heiſst Präciſion (Abgemeſſenheit). Die Ausführlichkeit (*completudo*) und Abgemeſſenheit (*praeciſio*) zuſammen, machen die Angemeſſenheit (*cognitionem, quae rem adaequat*) aus. Und in der intenſiv-adäquaten Erkenntniſs in der Profundität, verbunden mit der extenſiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präciſion, beſteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniſſes (*conſummata cognitionis perfectio*) (L. 93.). Es fragt ſich nun: ob durch das bloſse Zergliedern dieſe Vollkommenheit zu erreichen ſei (L. 94.)?

7. Die Logiker aus der Wolffiſchen Schule ſetzten alle Deutlichmachung der Erkenntniſſe in die bloſse Zergliederung oder Analyſis derſelben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analyſis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entſteht ſie nur in Anſehung derjenigen Merkmahle, die wir ſchon im Begriffe dachten. Allein in Rückſicht auf die Merkmahle, die zum Begriffe

erſt hinzukommen, als Theilbegriffe des ganzen möglichen Begriffs, entſteht dieſe Deutlichkeit keinesweges (L. 94.).

8. Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analyſis, ſondern durch Syntheſis der Merkmahle entſpringt, iſt die ſynthetiſche Deutlichkeit. Es iſt alſo ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen, und, einen Begriff deutlich machen (L. 94.).

9. Wenn ich einen deutlichen Begriff mache: ſo fange ich von den Theilen an und gehe von dieſen zum Ganzen fort. Es ſind hier noch keine Merkmahle vorhanden, ich erhalte dieſelben erſt durch die Syntheſis. Aus dieſem ſynthetiſchen Verfahren geht alſo die ſynthetiſche Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff dem Inhalt nach wirklich erweitert, denn es kommt über denſelben etwas in der (reinen oder empiriſchen) Anſchauung als Merkmahl hinzu. Dieſes ſynthetiſchen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient ſich der Mathematiker und der Naturphiloſoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematiſchen, ſo wie alles Erfahrungserkenntniſſes beruht auf einer ſolchen Erweiterung. Wenn wir z. B. uns einen Begriff machen wollen von der Summe der beiden Zahlen 959459 und 918995, ſo können wir dieſs nie durch bloſse Zergliederung unſrer Begriffe von denſelben, ſondern durch eine mathematiſche Operation, durch welche, vermittelſt einer Syntheſis, die Einheiten der einen zu denen der andern hinzugethan werden (C. 16.). Eben ſo kann durch keine Zergliederung des Begriffs der geraden Linie gefunden werden, daſs ſie die kürzeſte zwiſchen zwei Puncten iſt; denn der Begriff des Kürzeſten kömmt erſt durch eine Syntheſis zu dem der geraden Linie hinzu (C. 16. L. 94.).

Digitized by Google

10. Wenn wir aber einen bloſsen Begriff deutlich machen, ſo wächſt durch dieſe bloſse Zergliederung unſer Erkenntniſs ganz und gar nicht dem Inhalt nach. Dieſer bleibt derſelbe; nur die Form wird verändert, indem wir das im Begriff Liegende nur beſſer unterſcheiden oder mit klärerm Bewuſstſeyn erkennen lernen. So wie durch die bloſse Illumination einer Charte zu ihr ſelbſt nichts weiter hinzukommt, ſo wird auch durch die bloſse Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelſt der Analyſis ſeiner Merkmahle dieſer Begriff ſelbſt nicht im Mindeſten vermehrt (L. 95.).

11. Zur Syntheſis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analyſis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. Der Philoſoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. Zuweilen verfährt man ſynthetiſch, auch wenn der deutlich zu machende Begriff ſchon gegeben iſt. Dieſes findet oft ſtatt bei Erfahrungsſätzen, wofern man mit den in einem gegebenen Begriffe gedachten Merkmahlen noch nicht zufrieden iſt.

12. Das analytiſche Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, iſt das erſte und hauptſächlichſte Erforderniſs bei der Deutlichmachung unſers Erkenntniſſes. Dieſs iſt das Geſchäft der Logik. Ganz anders iſt das Geſchäft der Metaphyſik beſchaffen. Sie will unſere Erkenntniſs *a priori* nicht deutlich machen, ſondern erweitern. Ihr Verfahren iſt daher ſynthetiſch. Was ſie aber ſynthetiſch erzeugt, das muſs dann vermittelſt der Logik zergliedert und analytiſch erläutert werden. Denn je deutlicher unſer Erkenntniſs von einer Sache iſt: um ſo ſtärker und wirkſamer kann es auch ſeyn. Nur muſs die Analyſis nicht ſo weit gehen, daſs darüber der Gegenſtand ſelbſt endlich verſchwindet (L. 96. C. 18.).

Digitized by Google

Was alſo in einer Metaphyſik Analytiſches iſt, nehmlich bloſse Zergliederung der Begriffe, das iſt nur Veranſtaltung zur Metaphyſik (C. 23.). Sie muſs nehmlich ſowohl die analytiſche, als ſynthetiſche menſchliche Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen vollſtändig enthalten (C. 25. 27.), und dieſe Vollſtändigkeit der Analyſis ſowohl als Syntheſis verantworten. Die Vollſtändigkeit der Zergliederung iſt indeſſen lange nicht ſo ſchwer, als die Vollſtändigkeit der Syntheſis (C. 28.).

13. Ein Beiſpiel von Zergliederung giebt zwar die transſcendentale Analytik, denn ſie iſt die Zergliederung unſers geſammten Erkenntniſſes *a priori* in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs. S. Logik, 6. ff. (C. 89.). Allein dieſe Analytik der Begriffe iſt von der Analyſis derſelben wohl zu unterſcheiden. Die Analyſis oder diejenige Zergliederung der Begriffe, von der ich bisher geredet habe, iſt das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen. Die Analytik der Begriffe iſt aber die vor Kant noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* zu erforſchen, daſs wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsort, aufſuchen und deſſen Gebrauch überhaupt analyſiren. Das letztere iſt das eigenthümliche Geſchäft einer Transſcendentalphiloſophie, die Zergliederung der Begriffe aber iſt die logiſche Behandlung derſelben in der Philoſophie überhaupt. Die Analytik der Begriffe verfolgt alſo die reinen Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bei Gelegenheit der

Erfahrung entwickelt und durch eben denſelben Verſtand in ihrer **Lauterkeit** (befreiet von den ihnen anhängenden empiriſchen Bedingungen) dargeſtellt werden (C. 90. ſ. M. I, 101.). Daſs übrigens vor aller **Analyſis** unſrer Vorſtellungen dieſe zuvor gegeben ſeyn müſſen, daſs keine Begriffe dem Inhalt nach analytiſch entſpringen können, daſs aber auch alle durch **Syntheſis** entſprungene Erkenntniſs anfänglich roh und verworren ſeyn könne, und alſo der **Analyſis** bedürfe, findet man im Art. **Kategorie**, 5.

Zergliederung,

ſ. **Zergliedern.**

Zerſtreuung,

Diſtraction, *diſtractio*, ***distraction***, iſt der **Zuſtand einer Abkehrung (Unterlaſſung und Verabſäumung) der Aufmerkſamkeit** (*abſtractio*, ***abſtraction***) **von gewiſſen herrſchenden Vorſtellungen, durch Vertheilung derſelben auf andere ungleichartige** (A. 10. 130.). Iſt **ſie vorſätzlich**, ſo heiſst ſie **Diſſipation** (*diſſipatio*, ***diſſipation***); die **unwillkührliche** aber iſt **Abweſenheit** (*abſentia*, ***abſence***) **von ſich ſelbſt.** Der letztern war der Graf von **Brancas**, Hofcavalier der Königin Mutter, zu den Zeiten Ludwig 14. unterworfen, den la **Bruy**[illegible] unter dem Namen **Menalk** ſchildert. Er w[illegible]on im Begriff zum Hauſe hinaus zu gehen [illegible] be[illegible]e, daſs er die Nachtmütze noch [illegible] K[illegible] nur auf der einen Seite raſirt [illegible]ſs [illegible]gen auf der rechten Seite ange[illegible] Strü[illegible] herunter hingen [illegible] ſſer Beinkleidern wa[illegible]

2. In Geſellſchaft zerſtreut ſeyn, iſt unhöflich, oft auch lächerlich. Das Frauenzimmer iſt dieſer Anwandlung gewöhnlich nicht unterworfen, ſie müſsten ſich denn mit Gelehrſamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in ſeiner Aufwartung bei Tiſche zerſtreut iſt, hat gemeiniglich etwas Arges im Kopfe, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge beſorgt (A. 131. f.).

3. Aber ſich vorſätzlich zu zerſtreuen (*diſſipatio*), iſt ein nothwendiges Verfahren der Vorſorge für die Geſundheit ſeines Gemüths. Es beſteht darin, daſs man ſeiner unwillkührlich reproductiven Einbildungskraft eine Diverſion macht (A. 132.). Dieſs hat z. B. der Geiſtliche nöthig, wenn er eine memorirte Predigt gehalten hat. Denn es rumort ihm dann im Kopfe nach, und dieſs muſs er verhindern, welches eben durch eine künſtliche Diſſipation möglich iſt. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denſelben Gegenſtand laſst gleichſam einen Nachklang zurück, der (wie ebendieſelbe Muſik zu einem Tanze, wenn ſie lange fortdauert, dem von der Luſtbarkeit Zurückkehrenden noch immer nachſummt; oder wenn man Kinder hört ein und daſſelbe *bon mot* von ihrer Art, vornehmlich wenn es rhythmiſch klingt, unaufhörlich wiederholen) den Kopf beläſtigt, und nur durch Zerſtreuung und Verwendung der Aufmerkſamkeit auf andere Gegenſtände gehoben werden kann. So kann nach angeſtrengtem Nachſinnen über einen philoſophiſchen Punct der Nachklang durch Leſung der Zeitungen gehoben werden. Wenn eine Geſellſchaft nicht im Zuſtande eines zerſtreuten Gemüths auseinander gehen ſoll, ſo bedarf ſie einer neuen Zerſtreuung. Dieſes nennt man das Wiederſammlen (*collectio animi*), welches eine die Geſundheit des Gemüths befördernde Herſtellung des Gleichgewichts der Seelenkräfte iſt (A. 132. f.).

Digitized by Google

4. Man ſieht hieraus: daſs es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüths gehörige Kunſt für Beſchäftigte giebt, ſich zu zerſtreuen. Man kann aber denjenigen, der in einem Geſchäftsverhältniſs zu Andern ſeinen Gedanken geſliſſentlich nachhängt und darüber jene Verhältniſſe nicht in Acht nimmt, nicht den Zerſtreuten nennen, ſondern ihm nur Geiſtesabweſenheit vorwerfen, welche freilich in der Geſellſchaft etwas Unſchickliches iſt. Es iſt alſo eine nicht gemeine Kunſt ſich zu zerſtreuen, ohne doch jemals zerſtreut zu ſeyn. Das habituelle Zerſtreutſeyn giebt dem Menſchen, der dieſem Uebel unterworfen iſt, das Anſehen eines Träumers, und macht ihn für die Geſellſchaft unnütz. Denn ein ſolcher Zerſtreuter folgt ſeiner, durch keine Vernunft geordneten, Einbildungskraft in ihrem freien Spiel blindlings. Das Romanenleſen hat auch dieſe übele Folge, daſs es die Zerſtreuung habituell macht. Denn ob es gleich den Gedanken einen Zuſammenhang als in einer wahren Geſchichte giebt, deren Vortrag immer auf gewiſſe Weiſe ſyſtematiſch ſeyn muſs, ſo werden doch während des Leſens Abſchweifungen (nehmlich noch andere Begebenheiten als Erdichtungen) mit eingeſchoben und der Gedankengang wird fragmentariſch, und die Vorſtellungen eines und deſſelben Objects ſpielen im Gemüth zerſtreut (*ſparſim*). Jeder Redende muſs drei Aufmerkſamkeiten beweiſen:

a. des Sehens auf das, was er jetzt ſagt;

b. des Zurückſehens auf das, was er geſagt hat; und dann

c. des Vorherſehens auf das, was er eben nun ſagen will.

Denn unterläſst er die Aufmerkſamkeit auf eines

dieſer drei Stücke, nehmlich ſie in dieſer Ordnung zuſammenzuſtellen, ſo bringt er ſich ſelbſt und ſeinen Zuhörer oder Leſer in Zerſtreuung, und ein ſonſt guter Kopf kann doch nicht von ſich ablehnen, ein confuſer zu heiſsen (A. 133. f.).

Zeugungsact,

ſ. Eltern, 8.

Zierrathen,

ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c.

Zueignung,

ſ. Erwerbung, 4. c.

Zufällige Anlagen,

diſpoſitiones acquiſitae, diſpoſitions contingentes. Dieſen Namen führen diejenigen Anlagen, ohne welche das Weſen dennoch an ſich möglich wäre. Eine Anlage iſt die Möglichkeit, das Vermögen zu handeln oder die Fähigkeit zu leiden zu erwerben. Die zufälligen Anlagen ſind den urſprünglichen entgegengeſetzt, welche zu der Möglichkeit eines Weſens nothwendig gehören. Die Anlage eines Menſchen zum Dichten iſt eine zufällige, die zur Perſönlichkeit eine urſprüngliche Anlage, ſ. Anlage (R. 19.). Die im Art. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 1. a, b, c, angegebenen Anlagen ſind alle urſprünglich; denn ſie gehören zur Möglichkeit der menſchlichen Natur. Der Menſch kann die Anlagen für die

Thierheit und für die Menſchheit zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derſelben vertilgen. Die urſprüngliche moraliſche Anlage des Menſchen iſt eine Anlage zum Guten, daher kann ſie auch nie ganz ausgerottet werden, aber es konnte ſie auch kein Anderer als der Menſch ſelbſt verderben. Denn ſonſt könnte ihm die Corruption oder das Verderben derſelben nicht zugerechnet werden. Auch wäre ſonſt nichts Moraliſches dabei. Indeſſen iſt doch für uns kein begreiſlicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſeyn könne, weil ein begreiſlicher Grund entweder die Freiheit unmöglich machen, oder wieder einen andern unbegreiflichen Grund vorausſetzen würde. Die Hauptangelegenheit des Menſchen iſt nun die Wiederherſtellung dieſer urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft (R. 46. ff.). Der der urſprünglichen Anlage nach gute Baum iſt es noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch (der Baum ſchlechthin ein guter Baum) genannt (R. 49. *)). Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nun die Herſtellung der Reinigkeit der Triebfeder zum Guten (R. 52.). Dieſe urſprüngliche moraliſche Anlage in uns können wir nicht aufhören, wenn wir ſie gehörig ins Auge faſſen, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und dieſe Bewunderung iſt auch rechtmäſsig, zugleich auch ſeelenerhebend. Denn in der Idee dieſer urſprünglichen Anlage in uns werden wir, von der Natur durch ſo viel Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen, doch zugleich ſo weit über dieſe erhoben, daſs wir ſie insgeſammt gegen die Befolgung des moraliſchen Geſetzes für nichts halten (R. 67.).

Digitized by Google

Zufälligkeit,

contingentia, contingence. Eine der Kategorien der Modalität, nehmlich diejenige, die der Nothwendigkeit contradictoriſch entgegen geſetzt iſt, (*contingens eſt quod neceſſarium non eſt*), und durch die gedacht wird: daſs dasjenige, was exiſtirt, auch nicht exiſtiren könnte. Es giebt nehmlich gewiſſe Urtheile, die den apodiktiſchen gerade entgegengeſetzt ſind, und in denen man das Verneinen deſſen, was man bejahet, zugleich mit für möglich erklärt. Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität γ. im Art. Daſeyn, 2., ſo iſt in der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject Zufälligkeit, und das Urtheil nicht apodiktiſch *).

2. Der Begriff alſo, der dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit ſeinem Subject, daſs mit der Bejahung zugleich die Möglichkeit der Verneinung gedacht werden kann, möglich macht, iſt die logiſche oder formale Zufälligkeit. Zufällig iſt demnach, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Im logiſchen Verſtande iſt alſo dasjenige als ein Prädicat vom Subject zufällig, deſſen Gegentheil dem Subject nicht widerſpricht, vorausgeſetzt, daſs es ſelbſt dem Subject nicht widerſpricht. So iſt es z. B. einem Triangel zufällig, daſs er rechtwinklicht iſt (S. II, 177. f.).

3. Die Zufälligkeit, welche jetzt erklärt worden iſt, findet aber lediglich bei der Beziehung der Prädicate auf ihr Subject ſtatt und leidet noch

*) Im 4. Bande S. 438. Z. 3. v. o. müſſen die Worte: oder γ weggeſtrichen werden.

gar keine Anwendung auf die Objectivität einer ſolchen Zufälligkeit (daſs es wirklich ein ſolches Zufälliges gebe). Hierbei kommt es nehmlich nicht bloſs auf die Möglichkeit des Denkens einer ſolchen zufälligen Exiſtenz an, und dasjenige Zufällige, deſſen Nichtſeyn zu denken iſt, auch ſo wie Kant es ehemals erklärte, deſſen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt, iſt ebenfalls noch nicht das im Realverſtande, ſondern das logiſche Zufällige (S. II, 778.).

4. Das logiſche Zufällige iſt alſo dasjenige, welches das bloſse Denken deſſelben betrifft, wodurch noch nicht eine zufällige Sache gegeben wird; alſo haben wir immer noch nicht das Zufällige im Realverſtande. Die Moralität unſrer Handlungen ſetzt voraus, daſs ſie zufällig ſind, ob ſie wohl im Laufe der Natur, oder als Naturbegebenheiten nothwendig ſind. Die Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen iſt demnach nothwendig, wenn ſie zugerechnet werden ſollen. Dieſs iſt eine reale Zufälligkeit. Dagegen iſt die Wärme des von der Sonne beſchienenen Steins nur logiſch zufällig; denn es läſst ſich wohl denken, daſs er auch nicht von der Sonne beſchienen würde, und alſo kalt ſeyn könnte; aber als Naturbegebenheit iſt es nothwendig, und da die Sonne ſcheinen muſste, ſo war es unmöglich, daſs dieſer zu derſelben Zeit auch hätte nicht warm ſeyn können. Die logiſche Zufälligkeit zeigt demnach bloſs an, daſs das Urtheil durch die Geſetze des Erkenntniſsvermögens nicht beſtimmt, und folglich freie Wahl dabei iſt, das Urtheil gelten zu laſſen oder nicht.

5. Ein Urtheil, dem die Zufälligkeit anhängt, iſt z. B.

Es iſt nicht nothwendig, daſs ein Triangel rechtwinklicht ſei.

Das heiſst, es läſst ſich gar wohl **denken**, daſs ein Triangel rechtwinklicht ſei, aber es läſst ſich ebenſowohl denken, daſs er nicht rechtwinklicht ſei. Aber daſs wir uns das ſo **denken** können, folgt daraus wohl etwas für die Realität ſolcher Triangel ſelbſt, und muſs nicht erſt noch durch die Conſtruction gezeigt werden, daſs ein Triangel ſowohl rechtwinklicht, als nicht rechtwinklicht möglich ſei? Im obigen Urtheil drücken die Worte: **es iſt nicht nothwendig**, den Begriff der **Zufälligkeit** aus. In dieſem Begriff der **Zufälligkeit** laſſen ſich eigentlich keine Merkmahle weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen. **Zufälligkeit** hat noch Niemand anders, als durch offenbare **Tautologie real** erklären können, wenn man nehmlich dieſe Erklärung lediglich aus dem **reinen Verſtande** ſchöpfen wollte.

6. **Baumgarten** ſagt (Metaph. §. 80.), mit **Wolf** (*Ontol.* §. 294.): **Zufällig iſt, was nicht nothwendig iſt.** Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen; allein da ſich der Begriff der **Nothwendigkeit** nicht **real** erklären läſst, ſ. **Nothwendigkeit**, 2., ſo wird durch Baumgartens Erklärung auch die **Zufälligkeit** nicht **real** erklärt, d. i. ſo, daſs ihre Möglichkeit eingeſehen würde. Der Begriff der Zufälligkeit dient demnach zwar ſelbſt zum Verbinden der Begriffe zu Urtheilen, er ſelbſt aber iſt einfach für unſern Verſtand, aus dem er entſpringt, indem er eine eigene Art von Modalität der Urtheile möglich macht (C. 106.).

7. Man kann zwar in dem Begriff der **Zufälligkeit** noch zwei andere Kategorien unterſcheiden; allein er iſt darum doch nicht von ihnen abgeleitet; denn die **beſondere** Verknüpfung jener beiden Kategorien iſt eigentlich das Unauf-

lösliche in der Zufälligkeit und ein ganz eigener Act des Verſtandes, das Weſentliche der Zufälligkeit. Nichtſeyn des Vorhandenen und Möglichkeit dieſes Nichtſeyns ſind jene beiden Kategorien, allein die Möglichkeit einer ſolchen Verknüpfung von reinen Verſtandesbegriffen in reine Verſtandesbegriffe aufzulöſen, das iſt unmöglich.

8. Aber ohne dieſen Begriff der Zufälligkeit würden wir keine Erfahrung haben; denn zu derſelben wird nothwendig erfordert, daſs die Wahrnehmungen in demſelben zufällig zuſammenkommen. Könnte alle Zufälligkeit aus dem Inhalt der Erfahrung weggeſchafft werden: ſo wäre alle Erkenntniſs *a priori*, und auch die Empfindungen müſsten aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen, welches nach der Beſchaffenheit deſſelben unmöglich iſt, ſ. Erfahrung, 6. ff. Fichte behauptet indeſſen dieſen Urſprung der Empfindungen und leugnet damit die Realität der Kategorie der Zufälligkeit, wovon denn das Syſtem, welches alle Organiſation und alle Naturzwecke für Schein erklärt, die natürliche Folge iſt. Durch den Begriff der Zufälligkeit bekommen aber die ſinnlichen Eindrücke eine ganz eigene transſcendentale Einheit *). Ohne den Begriff der Zufälligkeit würden wir uns keine Zwecke denken können, es würden dann nicht nur alle Naturformen, ſondern auch alle Handlungen des Menſchen, bloſs als mechaniſche Wirkungen können gedacht werden; mit ihm würde man alſo alles Abſichtliche und alle Moralität, ſo wie dem

*) Im 2. B. S. 441. Z. 6. u. 7. von oben muſs es ſtatt: und auch nicht die — und alſo der; heiſsen: ſondern auch die — und alſo der.

Urgrunde allen Verſtand wegnehmen, ſ. Factum, 17.

9. Das transſcendentale Schema der Zufälligkeit iſt das Nichtſeyn eines Gegenſtandes oder Zuſtandes zu einer andern Zeit. Allein das giebt bloſs empiriſche Zufälligkeit (*contingentia phaenomenon*), d. i. daſs der Zuſtand oder Gegenſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte ſtatt finden können, zufolge dem Geſetz der Cauſalität. In dieſer Bedeutung ſagt man: alles Zufällig-exiſtirende hat eine Urſache. Dieſs heiſst weiter nichts, als: wir können die Exiſtenz des Zufalligen gar nicht begreifen, d. i. *a priori* durch den Verſtand die Exiſtenz eines ſolchen Dinges gar nicht erkennen, ohne ſie auf eine Urſache zu beziehen. Wenn aber der Satz: alles Zufällige müſſe eine Urſache haben, doch Jedermann aus bloſsen Begriffen klar einleuchtet: dann enthält der Begriff des Zufälligen nicht die Kategorie der Modalität, von der wir hier reden, nehmlich den Begriff von etwas, deſſen Nichtſeyn ſich denken läſst; ſondern diejenige Kategorie der Relation, welche die Folge oder Wirkung heiſst, die freilich analytiſch den Begriff der Urſache in ſich ſchlieſst. S. Gott, 35.*). Was nur als Wirkung exiſtirt, hat freilich ſeine Urſache, welches ein identiſcher Satz iſt. In der That, wenn wir Beiſpiele vom zufälligen Daſeyn geben ſollen, ſo berufen wir uns immer auf Veränderungen, nicht bloſs auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil. Veränderung aber iſt Begebenheit, die, als ſolche, nur durch eine Urſache möglich iſt. Ohne Urſache, folglich für ſich, iſt ſie alſo nicht möglich; folglich iſt ihr Nichtſeyn ohne Urſache ihres Seyns möglich. Und ſo erkennt man die Zufälligkeit dar-

Digitized by Google

aus, daſs etwas nur als Wirkung einer Urſache exiſtiren kann. Wird nun in dieſer Bedeutung ein Ding als zufällig angenommen, ſo iſt es einerlei mit dem, daſs es nur als Wirkung exiſtiren kann, und alſo iſt es ein analytiſcher Satz: es habe eine Urſache (C. 289. ff.). S. Urſache, 5. Daher erklärte Kant ehemals die Zufälligkeit im Realverſtande durch: die Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem andern (S. II, 202.).

10. Der Wechſel eines gegebenen Zuſtandes eines Dinges, worin alle Veränderung beſteht, beweiſet gar nicht die Zufälligkeit dieſes Zuſtandes gleichſam aus der Wirklichkeit ſeines Gegentheils in der folgenden Zeit. So beweiſet die Ruhe eines Cörpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung, weil die Ruhe das Gegentheil der Bewegung iſt. Denn eben darum, weil der Zuſtand des Cörpers aus der Bewegung in die Ruhe verändert wird, ſo iſt das Gegentheil der Bewegung, die Ruhe, zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich. Allein dieſes Gegentheil der Bewegung iſt nur das logiſche, nicht das reale Gegentheil der Bewegung. Denn die Ruhe in der folgenden Zeit iſt nicht das contradictoriſche Gegentheil der Bewegung in der vorhergehenden Zeit, ſondern Ruhe iſt nur das contradictoriſche Gegentheil der Bewegung, wenn ſie mit Abſtraction von der Zeit, alſo *in abſtracto* gedacht, aber nicht *in concreto* angeſchauet wird. Sollte die Ruhe das reale contradictoriſche Gegentheil der Bewegung ſeyn, ſo müſste man beweiſen, daſs in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand, die Bewegung, war, und nicht nachher, an der Stelle deſſelben ſein Genentheil, die Ruhe, hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Dann würde man die Zufälligkeit der Bewegung beweiſen. In ver-

ſchiedenen Zeiten können beide Gegentheile gar wohl mit einander beſtehen (C. 290.*)). Ein Cörper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = *non* A oder — A. Daraus nun, daſs ein entgegengeſetzter Zuſtand von A, nehmlich — A, auf dieſen folgt, kann gar nicht geſchloſſen werden, daſs das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſei. Denn dazu würde erfordert werden, daſs in derſelben Zeit, da die Bewegung (A) war, anſtatt derſelben die Ruhe (— A) habe ſeyn können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daſs die Ruhe (— A) in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war, Bewegung (A) aber zu einer Zeit, und Ruhe (— A) zu einer andern Zeit, ſind einander nur, abſtrahirt von der Zeit, alſo im Verſtande, aber nicht *in concreto*, in der Zeit ſelbſt, contradictoriſch entgegengeſetzt. Wenn ich alſo die Bewegung zu einer Zeit A nenne, ſo kann ich nicht die Ruhe zu einer andern Zeit — A nennen. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, oder die intelligibele (*contingentia noumenon*), ſondern nur die empiriſche Zufälligkeit (*contingentia phaenomenon*) (C. 487. f.). Die intelligibele Zufälligkeit, da unabhängig von Urſache und Zeit, bloſs die Möglichkeit des contradictoriſchen Gegentheils gedacht wird, läſst ſich von keinem wirklichen (phyſiſchen, oder Natur-)Gegenſtande (z. B. von der menſchlichen Seele) erkennen und beweiſen, ſ. Gott, 14. Man kann eine jede exiſtirende Subſtanz in Gedanken aufheben, daraus aber auf die objective (reale) Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtſeyns an ſich ſelbſt, gar nicht ſchlieſsen (C. 302.). Alle (ſinnliche) Dinge ſind zufällig in ihrem Daſeyn, heiſst demnach bloſs, man kann ſich denken, daſs

ſie auch nicht da wären (S. II, 211.). Noch iſt zu merken, daſs man auch die Accidenzen Zufälligkeiten nennt, ſ. Accidenz.

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. *** S. 289. ff. — III. Hauptſt. S. 302. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 486. ff.

Deſſ. einz. mögl. Beweisgrund zu einer Dem. des Daſ. Gottes.

Zufriedenheit,

Selbſtzufriedenheit, *aequanimitas*, *tranquillitas animi*, *tranquillité d'esprit*. Ein Wohlgefallen an ſeinem Zuſtande; welches entweder negativ ſeyn kann, nehmlich darüber, daſs wir von gewiſſen Uebeln frei ſind, oder poſitiv darüber, daſs wir ein gewiſſes Gute beſitzen. So iſt das Bewuſstſeyn unſrer Unabhängigkeit von unſrer Neigung mit negativem Wohlgefallen verbunden, das eigentlich in ſeiner Quelle Zufriedenheit mit unſrer Perſon, d. i. Selbſtzufriedenheit (*acquiescentia in ſe ipſo*) iſt (P. 213.), ſ. Tugend, 2. Der Zuſtand des Gemüths, daſs es nicht durch Sehnſucht afficirt wird, heiſst Zufriedenheit. Man kann von der Zufriedenheit nicht fordern, daſs das Gemüth nichts mehr wünſchen ſoll, ſondern daſs es nur nicht ſehnſuchtsvoll ſei. Wir können nicht ſagen, daſs ein zufriedener Menſch nichts mehr begehren darf. Er kann Zwecke haben. Das Fehlſchlagen dieſer Zwecke muſs ihn nur nicht unglücklich machen. Ein zufriedener Menſch iſt alſo der, welcher wohl nicht ohne Begierden iſt, aber nicht betrübt iſt, wenn es ihm fehlſchlägt, ſie zu befriedigen. Er wird dann nicht durch Sehnſucht geplagt. Wer ſich viel phantaſtiſches Vergnügen vorſtellt, iſt

niemals zufrieden. Es giebt daher Gemüther, die mit nichts zufrieden ſind. Die Zufriedenheit iſt keine geheime Kunſt, das Alter bringt ſie allemal hervor (Mnſcrpt.). S. Glückſeligkeit, 16. ff.

Zugleichſeyn,

Coexiſtenz, Gleichzeitigkeit, Simultaneität, Zugleichvorhandenſeyn, *coeſſe*, *coexiſtentia*, *ſimultaneitas*, *coexiſtence*, *ſimultanéité*. Dieſe Namen giebt man einer der Arten (*modi* der Zeit), wie das Beharrliche exiſtirt; nehmlich der, daſs die Beſtimmungen deſſelben entweder mit einander, oder mit den Beſtimmungen eines andern Beharrlichen, zu gleicher Zeit ſind. Das Zugleichſeyn*) iſt alſo eins der beiden Verhältniſſe in der Zeit, das andere iſt der Wechſel oder die Folge; denn ſie ſind beide nicht *modi* der Zeit ſelbſt, als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern *modi* der Erſcheinung in der Zeit (C. 226.). S. Zeit, 1.

2. Das Zugleichſeyn kann allein in der Zeit vorgeſtellt werden, oder die Gleichzeitigkeit der Erſcheinungen kann nur in der Zeit gedacht werden. Die Zeit ſelbſt alſo iſt in ihren Theilen nicht zu einer und derſelben Zeit oder zugleich, ſonſt müſste noch eine andere Zeit da ſeyn, in der mehrere Zeiten neben einander verflöſſen, von denen die Theile der einen mit denen der andern zugleich wären; die Zeit iſt aber dasjenige, in welchem nur das

*) Schon hieraus ſieht man, daſs die Erklärung: der Raum ſei die Ordnung der zugleich- und auſser einander ſeienden Dinge, nicht zu rechtfertigen iſt. Zugleich ſeyn heiſst zu derſelben Zeit ſeyn, alſo müſste die Zeit ein Merkmahl des Raums ausmachen.

Digitized by Google

Zugleichſeyn als Beſtimmung der Zeit vorgeſtellt werden kann, d. i. nur Dinge können in der Zeit zugleich (*ſimul*) ſeyn, und beſtimmen dadurch die Einerleiheit des Zeittheils, dem ſie zugehören (C. 46. 258.). Die Zeit ſelbſt aber kann für ſich nicht wahrgenommen werden, daher muſs in den Gegenſtänden der Wahrnehmung etwas Beharrliches als Subſtrat der Zeit ſeyn, an dem alles Zugleichſeyn durch das Verhältniſs dieſer Gegenſtände zu dem Subſtrat in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Dieſs Subſtrat iſt die Subſtanz in der Erſcheinung, die, obwohl in verſchiedenen Zuſtänden, zu aller Zeit, folglich ſtets mit allen übrigen Subſtanzen und mit allen möglichen ſtets wechſelnden Zuſtänden zugleich iſt. Durch die Apprehenſion allein könnten wir niemals beſtimmen, ob das Mannigfaltige in der Erſcheinung, als Gegenſtand der Erſcheinung, zugleich ſei. Daher muſs unſeren Wahrnehmungen etwas zum Grunde liegen, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches. Das Zugleichſeyn iſt folglich die Art der Exiſtenz dieſes Beharrlichen (C. 224. ff.). Die Beharrlichkeit drückt alſo die Zeit, als das beſtändige Correlatum aller Begleitung aus Ueber den Grundſatz des Zugleichſeyns, und woran man das Zugleichſeyn erkennt, ſ. auch Analogie der Wechſelwirkung und Gemeinſchaft, 8. und 10. ff. auch Relation, 1. c.

3. Daſs in dem Mannigfaltigen, was zugleich iſt, die Zuſtänd[illegible] Beziehung auf einander nach einer Re[illegible]ie not[illegible]ndige Gemeinſchaft) zug[illegible]ſeyn [illegible] Gemeinſchaft ſtehen, h[illegible] zuerſt, [illegible]nicht dogmatiſch oder au[illegible]n, ſo[illegible]ri-tiſch oder aus der no[illegible]en B[illegible] des menſchli[illegible] Erke[illegible] erm[illegible] wieſen, ſ. [illegible]ie d[illegible]ſel[illegible]

Man kann nehmlich von einem Gegenſtande und deſſen Daſeyn auf das Daſeyn des Andern und ſeine Art zu exiſtiren durch bloſse Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen. Die Möglichkeit der Erfahrung macht jene Regel des Zugleichſeyns für das Erkenntniſsvermögen nothwendig. Einheit der Apperception aller Erſcheinungen iſt die Bedingung *a priori* der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeyns in der Erſcheinung. In Ermangelung dieſer Methode, hatte man vor Kant an die Analogie der Gemeinſchaft nicht einmal gedacht. Dennoch hat man ſich ihrer immer ſtillſchweigend bedient, bei der Vorſtellung der Einheit des Weltganzen. Die Erſcheinungen ſollen alle mit einander zu einem Weltganzen verknüpft ſeyn. Das iſt offenbar eine bloſse Folgerung des ingeheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſind; denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen. Aber ſo iſt ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, daher muſs es einen Grund geben, der dieſes ideale Verhältniſs real macht. Sonſt könnte man dennoch aus jenem bloſsen idealen Verhältniſs nichts ſchlieſsen. Die Gemeinſchaft iſt alſo eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkenntniſs der Coexiſtenz, und dieſe könnte ohne Gemeinſchaft nicht wahrgenommen werden. Da der Leitfaden der Kategorien fehlte, ſo blieb vor Kant dieſe Lücke des Verſtandes. Kant hat aber durch jenen Leitfaden alle Lücken ſowohl in Begriffen, als Grundſätzen unmöglich gemacht. Denn ſie müſſen ſich dadurch ſogleich entdecken, und merklich machen (C. 264. f. M. I, 312.).

4. Pr. Eberhard will (Phil. Magaz. B. 2. St. 1. S. 60.) unter dem Zugleichſeyn bloſs

die unmittelbare Verknüpfung der Subſtanzen durch gegenſeitiges Einwirken verſtanden wiſſen. Er verwechſelt alſo hier den Grund der Wahrnehmung aller Gleichzeitigkeit mit der Gleichzeitigkeit ſelbſt; man kann bei dem wechſelſeitigen Uebergehen von den beiden gegenſeitig auf einander wirkenden Subſtanzen, von A zu B, und wieder von B zu A, in Gedanken, gar wohl von der Zeit abſtrahiren, zum Beweiſe, daſs die Gleichzeitigkeit nicht zum Begriff des gegenſeitigen Einwirkens gehört, ſondern nur das transſcendentale Schema deſſelben iſt. Nur erſt dann, wenn man ſich dieſes gegenſeitige Einwirken als möglich in der Erfahrung vermittelſt der Anſchauung vorſtellen will, muſs die ſinnliche Vorſtellung der Gleichzeitigkeit hinzukommen, deren Wahrnehmung freilich ſpäter iſt, als die des wechſelſeitigen Einwirkens, aber deren Möglichkeit doch früher im Anſchauungsvermögen vorhanden ſeyn muſs, damit die Zeit als allgemeine Form aller Erſcheinungen überhaupt durch das gegenſeitige Einwirken die Beſtimmung der Gleichzeitigkeit von A und B erhalte.

5. Sind Dinge zugleich wirklich, ſagt Eberhard (a. a. O. B. 3. St. 1. S. 99.), ſo müſſen ſie von einander geſondert, und auſser einander (nehmlich im Raum) ſeyn, denn ſonſt müſsten ſie Modificationen von einander ſeyn. Zwei Dinge ſind zugleich, wenn ſie in einerlei Augenblicken der Zeit ſind. Daſs aber zwei Dinge in einerlei Augenblicken der Zeit ſind, kann doch nicht mit dem Auſsereinanderſeyn derſelben im Raum einerlei ſeyn. Wenn ich einen Gedanken habe, ſo iſt dieſer Gedanke in der Zeit vorhanden. Dieſer Gedanke iſt nun aber, wie jeder Gedanke, doch nicht im Raum. Wenn nun andere Subjecte auch Gedanken haben, ſo können dieſe mit den meinigen gleichzeitig ſeyn, und werden auch von Subjecten gedacht,

Digitized by Google

die an verſchiedenen Orten des Raums ſind. Kann man aber darum wohl behaupten, daſs dieſe gleichzeitigen Gedanken ſelbſt, die doch gar nicht im Raum exiſtiren, auſser einander im Raum ſind. Niemand wird je beweiſen können, daſs Zugleichſeyn mehrerer Dinge und Nebeneinanderſeyn derſelben im Raum im Grunde einerlei Begriff ſei, welches doch ſeyn müſste, wenn die Leibnitziſche Erklärung der Zeit und Eberhards Behauptung richtig ſeyn ſollten.

6. Es iſt übrigens richtig, daſs wir uns von gleichzeitigen Dingen, die nicht im Raum ſind, keine anſchauliche Vorſtellung machen können; woraus aber nicht gefolgert werden kann, daſs Zugleichſeyn und Auſsereinanderſeyn Wechſelbegriffe ſind, denn das erſte iſt eine Zeit- das letzte eine Raumesbeſtimmung. Das Anſchaulichmachen des Zugleichſeyns der Gegenſtände im Raum iſt ſogar etwas, wodurch dem innern Sinn Gewalt angethan wird; denn die Gegenſtände im Raum müſſen von uns ſucceſſiv, durch einen Progreſſus, aufgefaſst werden; ſollen ſie nun als zugleichvorhanden erkannt werden, ſo iſt ein Zurückgehen (Regreſſus) nöthig, der die Zeitbedingung im Progreſſus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und alles an Einen Zeitpunct heftet (U. 99. f.)

Zukunft,

ſelige, *felicitas aeterna, félicité à venir.* Dieſs iſt der Ausdruck, deſſen wir uns bedienen, um eine Idee der Vernunft, nehmlich ein von allen zufälligen Urſachen der Welt unabhängiges vollſtändiges Wohl, zu bezeichnen; welches eine Idee iſt, welche nur in einem unendlichen Fortſchritt (Progreſſus) und deſſen zuſammengefaſstem Ganzen (Totalität) ent-

halten ſeyn kann, mithin vom Geſchöpfe niemals völlig erreicht wird. Eine Ausſicht in dieſelbe hat derjenige, der einen langen Theil ſeines Lebens bis zu Ende deſſelben im Fortſchritte zum Beſſern, und zwar aus ächten moraliſchen Bewegungsgründen, angehalten hat; weil er ſich die tröſtende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewiſsheit, machen darf, daſs er in einer über dieſes gegenwärtige Leben hinaus fortgeſetzten Exiſtenz bei dieſen Grundſätzen beharren werde (P. 122. *)).

5. Wir haben nur eine ſehr dunkele und zweideutige Ausſicht in die Zukunft, nur erſt alsdann, wenn unſre Achtung für das moraliſche Geſetz thätig und herrſchend geworden iſt, und nur dadurch, erlaubt uns daſſelbe Ausſichten in dieſs Reich des Ueberſinnlichen, aber nur mit ſchwachen Blicken. Wir ſollten nehmlich im Streit mit den Neigungen, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moraliſche Stärke der Seele erwerben; läge uns nun die Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majeſtät unabläſſig vor Augen, ſo würden unſere geſetzmäſsigen Handlungen alle aus Furcht und Hoffnung geſchehen. Die Handlungen, die wir thäten, hätten dann gar keinen moraliſchen Werth, worauf doch allein der Werth der Perſon und ſelbſt der der Welt in den Augen der höchſten Weisheit ankommt. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde alſo in einen bloſsen Mechanismus verwandelt werden, wo alles gut geſticuliren und in den Figuren doch kein Leben ſeyn würde. Darum iſt es nun mit uns ganz anders beſchaffen, darum können wir mit aller Anſtrengung unſrer Vernunft nichts von der Zukunft erkennen, obwohl einige dieſe Erkenntniſs zu beſitzen wähnen; damit es uns nicht ganz unmöglich werde, die Neigungen, unter dem Namen der Glückſeligkeit, wider das moraliſche Geſetz zu befriedigen. Wir ſollten ihnen aus

Pflicht widerſtehen, dazu muſste es denn keinen unüberwindlichen Stachel der Thätigkeit, in Erfüllung des Gebots, geben (M. II, 367. P. 264. ff.).

Zuneigung,

ſ. Zweck.

Zurechnung,

ſ. That, 2. Die guten oder ſchlimmen Folgen einer ſchuldigen Handlung, — ingleichem die Folgen der Unterlaſſung einer verdienſtlichen, können dem Subject nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*).

2. Die guten Folgen einer verdienſtlichen, — ingleichem die ſchlimmen Folgen einer unrechtmäſsigen Handlung können dem Subject zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*).

3. Subjectiv iſt der Grad der Zurechnungsfähigkeit (*imputabilitas*) der Handlung nach der Gröſse der Hinderniſſe zu ſchätzen, die dabei haben überwunden werden müſſen. — Je gröſser die Naturhinderniſſe (der Sinnlichkeit), je kleiner das moraliſche Hinderniſs (der Pflicht), deſtomehr wird die gute That zum Verdienſt angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menſchen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus groſser Noth rette.

4. Dagegen, je kleiner das Naturhinderniſs, je gröſser das Hinderniſs aus Gründen der Pflicht, deſtomehr wird die Uebertretung (als Verſchuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszuſtand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der

Digitized by Google

Zurechnung einen Unterſchied macht, der Folgen hat (K. XXX.).

Zureichender Grund,

Princip im weitern Verſtande, *ratio ſufficiens, raiſon ſuffiſante.* Der letzte angebliche Grund, d. h. der Gedanke, in welchem die höchſte Bedingung aller aus ihr begreiflichen Folgen enthalten iſt. S. Leibnitz, 4. I.

Zurückſtoſsungskraft,

repulſive Kraft, *vis repulſiva.* Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Entfernung anderer von ihr iſt, ſ. Materie, 1. oder welches einerlei iſt, wodurch ſie der Annäherung anderer zu ihr widerſteht. Sie heiſst auch treibende Kraft. Es iſt nehmlich in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hat, daſs andere Materien, welche durch eine auf ſie wirkende Kraft genähert werden, durch jene Kraft zurückgehalten werden, in den Raum einzudringen, welchen jene Materie erfüllt; dieſe Kraft, die ſich in den Theilen der Materie befindet, heiſst eine Zurückſtoſsungskraft oder zurückſtoſsende Kraft. Da nun in allen Theilen der Materie eine ſolche ihnen weſentliche Kraft ſeyn muſs, weil ſie ſonſt nicht dem Eindringen einer andern Materie in den Raum, in dem ſie ſich befinden, widerſtehen könnten: ſo würde der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, durch die Zurückſtoſsung, immer gröſser, oder ein immer gröſserer Raum erfüllt werden, wenn nicht die Anziehungskraft, als die zweite weſentliche Grundkraft der Materie, ihr entgegen wirkte (N. 35.).

Digitized by Google

S. Kraft, bewegende, 9. a. ff., Elaſticität, 7., Durchdringen, Materie, 1., Undurchdringlichkeit und Erfüllung des Raums.

2. Aus dieſer urſprünglichen zurücktreibenden Kraft müſste nun in Verbindung mit der ihr entgegen wirkenden, nehmlich der urſprünglichen Anziehungskraft, als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derſelben, ausgeübten, und auf alle Materien, in alle mögliche Weiten, ihre Wirkung erſtreckenden Kraft, die Einſchränkung beider durch einander, mithin die Möglichkeit eines im beſtimmten Grade erfülleten Raums, abgeleitet werden können. So würde alſo der dynamiſche Begriff der Materie, als des Beweglichen, das ſeinen Raum (in beſtimmtem Grade) erfüllt, conſtruirt werden. Aber hierzu bedarf man eines Geſetzes des Verhältniſſes ſowohl der urſprünglichen Zurückſtoſsung als Anziehung, in verſchiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander. Da dieſes nun lediglich auf dem Unterſchiede der Richtung dieſer beiden Kräfte (da ein Punct getrieben wird, ſich entweder andern zu nähern, oder ſich von ihnen zu entfernen) und auf der Gröſse des Raums beruht, in den ſich jede dieſer Kräfte in verſchiedenen Weiten verbreiten: ſo iſt dieſes eine reine mathematiſche Aufgabe, die nicht mehr für die Metaphyſik gehört. Auch verantwortet die Metaphyſik bloſs die Richtigkeit der unſerer Vernunfterkenntniſs vergönnten Elemente der Conſtruction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unſerer Vernunft in der Ausführung verantwortet ſie nicht; daher verantwortet ſie es auch nicht, wenn es etwa nicht gelingen ſollte, den Begriff der Materie auf dieſe Art zu conſtruiren (N. 69. f.). S. Anziehungskraft, 14.

3. Kant hat zum Behufe des Verſuchs einer

ſolchen vielleicht möglichen Conſtruction folgende Erinnerung gemacht (N. 72.). Es wird aber hier das vorausgeſetzt, was im Art. Anziehungskraft, 16, a. zu finden iſt. Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückſtoſsung iſt, dadurch ein Punct (in der bloſs mathematiſchen Darſtellung) einen Raum dynamiſch erfüllt, ſo iſt die Frage: nach welchem Geſetze der unendlich kleinen Entfernungen (die hier den Berührungen gleich gelten) eine urſprünglich repulſive Kraft (deren Einſchränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem ſie verbreitet worden) in verſchiedenen Entfernungen wirke? Man kann dieſe Zurückſtoſsungskraft nicht durch divergirende Zurückſtoſsungsſtrahlen aus dem angenommenen zurückſtoſsenden Puncte vorſtellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung dieſen Punct zu demjenigen macht, von welchem die Zurückſtoſsung ausgeht (*terminus a quo*). Denn der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muſs, um in der Entfernung zu wirken, iſt ein cörperlicher Raum (ein Raum von drei Dimenſionen, *ſpatium ſolidum*, nicht ein Punct, oder eine Linie, oder Fläche). Da nun dieſer Raum als erfüllt gedacht werden ſoll (wovon die Art, wie nehmlich ein Punct durch bewegende Kraft dieſes, d. i. dynamiſch einen cörperlichen Raum erfüllen, könne, freilich keiner weitern mathematiſchen Darſtellung fähig iſt): ſo können divergirende Strahlen aus einem Puncte die zurückſtoſsende Kraft eines erfüllten cörperlichen Raumes unmöglich vorſtellig machen. Man müſste alſo die Zurückſtoſsung, bei verſchiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieſer einander treibenden Puncte, ſchlechterdings bloſs in umgekehrtem Verhältniſſe der cörperlichen Räume, die jeder dieſer Puncte dynamiſch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derſelben von einander, ſchätzen, ohne ſie (geometriſch) conſtruiren zu können. Wenn

man nehmlich eine **unendlich kleine Entfernung** zweier ſich einander zurückſtoſsenden Puncte dy nennt, ſo wäre eine noch einmal ſo groſse Entfernung (die immer noch **unendlich klein** ſeyn würde, weil zwei unendlich kleine Gröſsen nie eine endliche machen können) zweier andern mit gleicher Kraft ſtoſsenden Puncte $2dy$; dann würde, wenn der unendlich kleine Raum, den die erſten beiden Puncte erfüllten, dx, der der andern beiden Puncte $2dx$ hieſse, die Zurückſtoſsung bei der Entfernung dy ſich zu der bei der Entfernung $2dy$ verhalten wie $8dx^3$ zu dx^3, das heiſst, bei einer zweimal ſo groſsen Entfernung wäre die Zurückſtoſsung achtmal kleiner, weil 8 (2 mal 2 mal 2) der Cubus (die Cubikzahl oder der Würfel) von 2 iſt (N. 75. f.).

4. Wenn die Kraft eine **unmittelbare Anziehung** in die Ferne iſt, ſo müſſen die Richtungslinien der Anziehung ebenfalls nicht vorgeſtellt werden, als ob ſie von dem ziehenden Punct wie Strahlen ausliefen, ſondern ſo wie ſie von allen Puncten der umgebenden Kugelfläche (deren Halbmeſſer jene gegebene Weite iſt) zum ziehenden Punct zuſammen laufen. Denn ſelbſt die Richtungslinie der Bewegung zum Puncte hin, der die Urſache und das Ziel derſelben iſt, giebt ſchon den *terminus a quo* an, von wo die Linien anfangen müſſen, nehmlich von allen Puncten der Oberfläche, von der ſie zum ziehenden Mittelpuncte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben. Jene Gröſse der Fläche beſtimmt nehmlich allein die Menge der Linien, der Mittelpunct läſst ſie unbeſtimmt (N. 73. f.).

5. Es iſt unmöglich, Flächen und Räume in gegebenen Entfernungen nach Linien, die ſich ſtrahlenweiſe aus einem Punct ausbreiten, als mit der Wirkung derſelben, ſie ſei nun Erleuchtung, Anziehung oder Zurückſtoſsung, ganz erfüllt vorzuſtellen. So würde bei ſolchen auslaufenden Licht-

ſtrahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche bloſs darauf beruhen, daſs zwiſchen den erleuchteten Stellen unerleuchtete, und dieſe deſto gröſser, je weiter die Fläche entfernt iſt, übrig bleiben. Eulers Hypotheſe (ſ. Euler, 4.) vermeidet dieſe Unſchicklichkeit, hat aber freilich deſto mehr Schwierigkeit, die geradlinigte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Dieſe Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematiſchen Vorſtellung der Lichtmaterie, als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich Seitenbewegungen des Lichts geben würden. Es hindert uns aber nichts, dieſe Materie als ein urſprünglich und zwar durch und durch Flüſſiges zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entfernung anſchaulich machen, ſo bedient er ſich auslaufender Cirkelſtrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die Gröſse des Raums, darin dieſelbe Quantität des Lichts zwiſchen dieſen Cirkelſtrahlen gleichförmig verbreitet werden ſoll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzuſtellen. Er will aber nicht, daſs man dieſe Strahlen als die einzig erleuchtenden anſehen ſolle, gleich als ob bei zunehmender Entfernung immer gröſser werdende lichtleere Plätze zwiſchen ihnen wären. Will man jede ſolcher Flächen als durchaus erleuchtet ſich vorſtellen, ſo muſs dieſelbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der gröſsern als gleichförmig verbreitet gedacht werden. Es müſſen alſo, um die geradlinigte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Puncten zu dem Leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Gröſse muſs vorher gedacht ſeyn und darauf die Urſache verzeichnet werden. Eben dieſes gilt von den Anziehungs- und Zurückſtoſsungsſtrahlen. Ja es gilt daſſelbe von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Puncte aus einen

Raum erfüllen ſollen, ſelbſt den cörperlichen (N. 74.*) f.).

6. Nachdem, was in 3 und 4 geſagt worden iſt, würde alſo die urſprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniſs der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die urſprüngliche Zurückſtoſsung aber in umgekehrtem Verhältniſs der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken. Durch eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde nun Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung ihres Raums möglich ſeyn; weil, da die Zurückſtoſsung bei Annäherung der Theile in gröſserm Maaſse wächſt, als die Anziehung, die Grenze der Annäherung beſtimmt iſt. Hiermit iſt denn aber auch jener Grad der Zuſammendrückung beſtimmt, der das Maaſs der intenſiven Zuſammendrückung des Raums ausmacht (N. 76. f.).

7. Dieſe Erklärungsart der Möglichkeit einer Materie überhaupt hat allerdings auch ihre Schwierigkeit, die nun erklärt werden ſoll. Wenn ein Punct durch zurückſtoſsende Kraft unmittelbar keinen andern treiben kann, ohne zugleich den ganzen cörperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch ſeine Kraft zu erfüllen, ſo ſcheint zu folgen, daſs dieſer Punct mehrere treibende Puncte enthalten müſste. Dieſes widerſpricht aber der Vorausſetzung und iſt im Art. Cörper, 5. und Raum, S. 787. unter dem Namen des Umfangs der Wirkſamkeit, nehmlich der Zurückſtoſsung des Einfachen im Raume, widerlegt worden. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Begriff eines wirklichen gegebenen Raums, und der bloſsen Idee von einem Raume. Die letztere wird lediglich zur Beſtimmung des Verhältniſſes gegebener Räume gedacht, iſt aber in der That kein Raum. In jenen angeführten Stellen iſt von

einer phyſiſchen Monadologie die Rede, nach der es wirkliche Räume ſeyn ſollen, welche von einem Puncte dynamiſch durch Zurückſtoſsung erfüllt wären. Denn dieſe Puncte exiſtirten, als ſolche, vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie, und beſtimmten durch den ihnen eigenen Umfang (Sphäre) ihrer Wirkſamkeit den Theil des zu erfüllenden Raums, der ihnen angehören konnte. Daher kann in gedachter Hypotheſe die Materie auch nicht als ins Unendliche theilbar und als eine ſtetige Gröſse (*Quantum continuum*) angeſehen werden. Denn die Theile, die einander unmittelbar zurückſtoſsen, haben doch eine beſtimmte Entfernung von einander, nehmlich die Summe der Halbmeſſer der Sphäre ihrer Zurückſtoſsung. Denken wir uns dagegen die Materie als ſtetige Gröſse, ſo ſindet ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückſtoſsenden Theile ſtatt, und folglich auch keine gröſser oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirkſamkeit. Nun können ſich aber Materien ausdehnen, oder zuſammengedrückt werden (wie die Luft), und da ſtellt man ſich eine Entfernung ihrer nächſten Theile vor, die da wachſen und abnehmen kann. Weil aber die nächſten Theile einer ſtetigen Materie einander berühren, ſie mag nun weiter ausgedehnt oder zuſammengedrückt ſeyn, ſo denkt man ſich jene Entfernungen von einander als unendlich klein, und dieſen unendlich kleinen Raum als im gröſsern oder kleinern Grade von ihrer Zurückſtoſsungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwiſchenraum iſt aber von der Berührung gar nicht unterſchieden, alſo nur die Idee vom Raume, die bloſs die Erweiterung der Materie als ſtetiger Gröſse anſchaulich machen ſoll, ob ſie zwar wirklich ſo gar nicht begriffen werden kann. Wenn es alſo heiſst: die zurückſtoſsenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie ſtehen in umgekehrtem Verhältniſſe

der Würfel ihrer Entfernungen, ſo bedeutet das nur, ſie ſtehen in umgekehrtem Verhältniſſe der cörperlichen Räume, die man ſich zwiſchen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum unendlich klein genannt werden muſs, um ſie von aller wirklichen Entfernung zu unterſcheiden. Man muſs alſo aus den Schwierigkeiten der Conſtruction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Miſsdeutung derſelben, keinen Einwurf wider den Begriff ſelbſt machen. Denn ſonſt würde er die mathematiſche Darſtellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verſchiedenen Entfernungen geſchicht, eben ſowohl treffen, als diejenige, wodurch ein jeder Punct in einem ſich ausdehnenden oder zuſammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückſtöſst. Das allgemeine Geſetz der Dynamik würde nun in beiden Fällen dieſes ſeyn: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punct auf jeden andern auſser ihm ausgeübt wird, verhält ſich umgekehrt wie der Raum, in welchem ſich daſſelbe Quantum der bewegenden Kraft hat ausbreiten müſſen, um auf dieſen Punct unmittelbar in der beſtimmten Entfernung zu wirken (N. 77. ff.).

8. Kant hat aber erklärt, daſs er nicht wolle, daſs gegenwärtige Expoſition des Geſetzes einer urſprunglichen Zurückſtoſsung als zur Abſicht ſeiner metaphyſiſchen Behandlung der Materie nothwendig gehörig angeſehen, noch die Streitigkeiten und Zweifel, welche die letztere (der es genug iſt, die Erfüllung des Raums als dynamiſche Eigenſchaft dargeſtellt zu haben) treffen könnten, mit denen über die erſtere vermengt werden ſollen (N. 80.). Auch hat er eingeſtanden, daſs er eine hinreichende Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit aus jenen Grund-

kräften nicht zu geben vermöge (N. 85.). Was er aber geleiſtet hat, iſt alles, was Metaphyſik zur Conſtruction des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft, in Anſehung der Eigenſchaften, wodurch Materie einen Raum in beſtimmtem Maaſse erfüllt, nur immer leiſten kann (N. 104. 1.).

Zuſammenfaſſung,

comprehenſio, *compréhenſion.* Diejenige Verknüpfung (Syntheſis), durch welche die Vorſtellungen, als Modificationen des Gemüths, ſo zuſammengeſtellt werden, daſs über die Auffaſſung der ſpätern das Bewuſstſeyn der frühern nicht verloren geht, ſ. Apprehenſion, 4. und Gröſsenſchätzung, 3. Die Zuſammenfaſſung der Vorſtellungen iſt von zweierlei Art, entweder die zu einer Anſchauung, oder die zu einem Begriff. Die erſtere heiſst die äſthetiſche (*comprehenſio aeſthetica*), die letztere die logiſche Zuſammenfaſſung (*comprehenſio logica*). So ſchreitet die Einbildungskraft in der Zuſammenſetzung zur Gröſsenvorſtellung ins Unendliche fort. Der Verſtand aber leitet ſie durch Zahlbegriffe, wozu die Einbildungskraft das Schema hergeben muſs. Bei der erſtern, der Zuſammenſetzung durch die Einbildungskraft, iſt bloſse Auffaſſung (Apprehenſion); bei der letztern, der Zuſammenſetzung durch den Zahlbegriff, iſt logiſche Zuſammenfaſſung. Die äſthetiſche Zuſammenfaſſung iſt die des Vielen in eine Anſchauung (U. 91.); dieſe hat für jede ſubjective Einbildungskraft ihre beſondern Grenzen, über die hinaus die Darſtellung nicht getrieben werden kann. Die logiſche Zuſammenfaſſung kann aber ins Unendliche gehen, z. B. die durch Zahlbegriffe. Daher kann nun

Digitized by Google

wohl ein Maaſs, in das das Viele zu Einem zuſammengefaſst wird, für die äſthetiſche, aber nicht für die logiſche Zuſammenfaſſung zu groſs ſeyn. Der Verſtand wird in der mathematiſchen Gröſsenſchätzung eben ſo gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit der Zahlbegriffe eine Gröſse, die man in einem Blick faſſen kann, z. B. einen Fuſs, oder einen Erddurchmeſſer wähle; aber die Zuſammenfaſſung des Erddurchmeſſers in eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt nicht möglich (M. II, 556. U. 90. f.).

Zuſammengeſetzt,

ſ. Einfache.

Zuſammenhang,

Cohäſion, *cohaeſio*, *cohaerentia corporum*, *cohéſion*, *cohérence des corps*. Wenn die Theile eines Cörpers durch diejenige wechſelſeitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeſchränkt iſt, mit einander vereinigt ſind, ſo nennt man dieſs den Zuſammenhang; er gehört alſo nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, weil auch Cörper möglich ſind, die nicht mit einander zuſammenhängen, und kann daher nicht als *a priori* mit dem Begriff der Materie verbunden betrachtet werden. So hängen die Theile eines Metalldraths dadurch feſt zuſammen, daſs ſie ſich einander wechſelſeitig anziehen; allein dieſe Anziehung liegt nicht in dem Weſen dieſer Theile als Materie, ſondern in der Berührung und der Beſchaffenheit der ſich berührenden Oberflächen. Die Theile flüſſiger Materien hängen ebenfalls ſo zuſammen, wie man daraus ſehen kann, daſs ſie ſich nicht ohne Auf-

wendung einiger Kraft trennen laſſen; doch iſt dieſer Zuſammenhang weit geringer als bei den feſten Cörpern; eine kleine Menge von Theilchen eines flüſſigen Cörpers iſt ſchon durch ihr eigenes Gewicht vermögend, ſich in Geſtalt eines Tropfens von dem Ganzen loszureiſsen. Dieſe Eigenſchaft alſo, daſs die Theile mancher Cörper auf dieſe Art mit einander zuſammenhängen, iſt nicht metaphyſiſch, ſondern phyſiſch (N. 71. f.).

2. In ſo fern alſo die Anziehung bloſs in der Berührung wirkſam gedacht wird, heiſst ſie Zuſammenhang. Durch ſehr gute Verſuche thut man zwar dar, daſs dieſelbe Kraft, die in der Berührung Zuſammenhang heiſst, auch in ſehr kleiner Entfernung wirkſam befunden werde. Die Anziehung heiſst aber doch nur Zuſammenhang, in ſo fern ich ſie bloſs in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäſs, bei welcher ſie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zuſammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenſchaft der Materie angenommen, nicht, als ob man zu ihr ſchon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, ſondern weil die Erfahrung ſie allerwärts darthut. Allein dieſe Anziehung iſt dennoch nur Flächenkraft; denn ſie richtet ſich ſelbſt als ſolche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit, und zur völligen Stärke des Zuſammenhanges iſt ein vorhergehender Zuſtand der Flüſſigkeit der Materien und der nachmaligen Erſtarrung erforderlich, auch verſtattet die allergenaueſte Berührung gebrochener feſter Materien in eben denſelben Flächen, mit denen ſie vorher ſo feſt zuſammenhingen, bei weitem den Grad der Anziehung nicht mehr, den ſie von ihrer Erſtarrung nach dem Fluſſe her hatten (N. 87. f.). S. Hart, 4., Feſt, 2., Flüſſig und Reibung.

2. Phyſiſcher } Zuſammenhang,
Mechaniſcher } ſ. Theismus, 6.
Teleologiſcher }

3. Zuſammenhang der Erfahrung, ſ. Ohngefähr, 5.

4. Zuſammenhang aller Erſcheinungen, ſ. Fatum, 8. und Ohngefähr, 5.

5. Zuſammenhang möglicher Realitäten, ſ. Realität, 6. f.

Zuſammenſetzung,

Compoſition, *compoſitio*, *compoſition*. Die Verbindung (Syntheſis) desjenigen Mannigfaltigen (zu einem einzigen Ganzen), was nicht nothwendig zu einander gehört (C. 201.*)). Das Quadrat Fig. 18. ABCD beſteht z. B. aus zwei Triangeln, der eine iſt ACD, der andere ABD. Die daſſelbe theilende Linie AD heiſst die Diagonale, und beide Triangel gehören nicht nothwendig zu einander. Das Quadrat iſt alſo aus zwei Triangeln zuſammengeſetzt; und eine ſolche Syntheſis oder Verbindung iſt die des Gleichartigen in allem, was mathematiſch erwogen werden kann. Man kann dieſe Zuſammenſetzung wiederum in zwei Arten abtheilen; nehmlich in diejenige, welche Aggregation (Zuſammenhäufung) heiſst, ſ. Aggregation; und in diejenige, welche man Coalition (Zuſammenflieſsen) nennen kann, ſ. Coalition. Die Zuſammenſetzung des Quadrats aus zwei Triangeln iſt eine Aggregation. S. Syntheſis und Verbindung. Wenn das Gemüth ſich mit dem Begriff des Zuſammengeſetzten beſchäftigt, ſei es nun mit dem Auflöſen oder dem Zuſammenſetzen, ſo verlangt

es eine abſolute Grenze. Und dieſe nimmt es ſich bei der erſten Operation in dem Einfachen, der Idee von etwas, das nicht weiter aufgelöſet werden kann, und in der Welt, der Idee von etwas, wozu nichts weiter geſetzt werden kann. Dieſe ſind aber bloſse Vernunftbegriffe, welche die Vernunft gebraucht, um ſich die abſolute Vollendung der Auflöſung und Zuſammenſetzung vorzuſtellen; die daher in der Erfahrung nirgends zu finden ſind (S. III, §. 1.).

2. Die Theilbarkeit ſetzt immer ein Zuſammengeſetztes voraus, allein dieſs braucht eben nicht ein Zuſammengeſetztes von Subſtanzen zu ſeyn, ſondern bloſs von Graden einer und derſelben Subſtanz (z. B. der mancherlei Vermögen der Seele). Diejenigen machen alſo einen Fehler im Schlieſsen, welche aus der Einheit des bloſsen Bewuſstſeyns im Denken, die ihnen keine Erklärung des Denkens aus dem Zuſammengeſetzten erlaubt, auf die Einfachheit der denkenden Natur ſchlieſsen. Sie würden beſſer thun, wenn ſie geſtänden, ſie wüſsten die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären (C. 416.*) ff.), ſ. Theilbarkeit, 2., Leibnitz, 4. V. S. 820. f. und Inneres, 1. Die Behauptung: daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire, geht viel weiter, als die Behauptung: daſs kein Zuſammengeſetztes in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe. Denn der letzte Satz verbannt das Einfache nur von der Anſchauung des Zuſammengeſetzten; dahingegen der erſte Satz es aus der ganzen Natur wegſchafft. Er wird daher auch nicht aus dem Begriff eines gegebenen Gegenſtandes der äuſsern Anſchauung des Zuſammengeſetzten dogmatiſch bewieſen, ſondern aus dem Verhältniſs deſſelben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt (C. 465. M. I, 525.). S. Antinomie, 3. A. b.

Digitized by Google

Zuſammentretung,

Congreſs, *congreſſus*, *congrès*. Man bezeichnet mit dieſem Namen eine willkührliche, zu aller Zeit auflösliche, Verbindung verſchiedener Staaten (K. 228.). Man muſs ſie nicht mit einer ſolchen Verbindung von Staaten verwechſeln, welche (ſo wie die der americaniſchen Staaten) auf eine Staatsverfaſſung gegründet, und daher unauflöslich iſt. Noch exiſtirt keine ſolche Zuſammentretung von Staaten, aber durch ſie würde allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker realiſirt werden.

Zuſicherungsvertrag,

Caution, Cautionsſtellung, Caviren, *cautio*, *cautionnement*. So heiſst überhaupt derjenige Vertrag, der die Sicherheit des Seinen zur Abſicht hat; er kann einerſeits wohlthätig, andrerſeits doch auch zugleich beläſtigend ſeyn. Bei Staaten heiſst es die Garantie, ſ. Garantie. Es giebt aber drei Arten des Zuſicherungsvertrags:

a. die Verpfändung und Pfandnehmung zuſammen (*pignus*, *gage*), d. i. die Sicherung des Seinen eines Andern durch Pfand;

[illegible]ie Gutſagung für das Verſprechen eines [illegible]dern (*fidejuſſio*, *fidéjuſſion*), d. i. die [illegible]ierung des Seinen eines Andern durch [illegible]bürgun[illegible]r den Verſprechenden;

[illegible]önl[illegible]erbürgung (*praeſtatio* [illegible]

(K. 121.) Bei der erſten ſichert man den Vertrag zu durch eine Sache, bei der zweiten, durch ſein Wort, bei der dritten, durch eine Perſon, welches die Arten des Zuſicherungsvertrags erſchöpft. Man kann den erſten auch Pfandvertrag, den zweiten, Bürgſchaft, den dritten, Geiſselſchaft nennen.

Zuſtand,

ſtatus, *état*. Der Inbegriff der Accidenzen der Subſtan; oder, die Art, wie etwas exiſtirt; ſie iſt einem ſteten und ſtetigen Wechſel unterworfen, indem immer einige Accidenzen oder Beſtimmungen aufhören und andere anfangen. So geht alſo das Beharrliche (die Subſtanz) ſtets aus einem Zuſtande in den andern über. Ich nehme wahr, daſs Erſcheinungen auf einander folgen, heiſst alſo nichts anders, als: daſs ein Zuſtand der Dinge zu einer Zeit iſt, deſſen Gegentheil im vorigen Zuſtande war. Ich verknüpfe dann zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun kann aber meine bloſse Einbildungskraft gedachte zwei Zuſtände auf zweierlei Art verbinden, nehmlich den einen oder den andern vor dem andern oder dem einen hergehen laſſen. Soll alſo dieſe Folge nicht bloſs als von der Willkühr meiner Einbildungskraft abhängend gedacht, ſondern als im Objecte befindlich vorgeſtellt werden: ſo muſs die Folge für nothwendig erkannt werden, welches nur durch das Verhältniſs beider Zuſtände möglich iſt, nach welchem der eine Zuſtand für die Urſache des andern erkannt wird, ſ. Anfangen, Analogie der Urſache und Wirkung, 2. und Entſtehen — Der juridiſche Zuſtand der Menſchen (*ſtatus juridicus*) iſt das Verhältniſs derſelben, in und durch welches ſie der Rechte (des Erwerbes oder der Erhaltung derſelben) fähig ſind

(R. 135.). Von demſelben ſind folgende Arten zu merken:

2. **Bürgerlicher**, **bürgerlich-geſetzlicher**, **rechtlicher**, **Zuſtand** (*ſtatus civilis, état civil*). Dasjenige **Verhältniſs der Menſchen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder ſeines Rechts theilhaftig werden kann** (K. 154.); ſo wird z. B. im **bürgerlichen** Zuſtande einem Jeden im ſtreitigen Falle ſein Recht durch einen Gerichtshof zugetheilt. Das formale Princip der Möglichkeit, daſs einem Jeden ſein Recht zugetheilt werde, nach der Idee eines allgemein geſetzgebenden Willens betrachtet, heiſst die **öffentliche Gerechtigkeit**, welche in Beziehung

a. auf die **Möglichkeit** des Beſitzes der Gegenſtände (als der Materie der Willkühr) nach Geſetzen, die **beſchützende Gerechtigkeit** (*juſtitia tutatrix*);

b. auf die **Wirklichkeit** des Beſitzes der Gegenſtände nach Geſetzen, die **wechſelſeitig erwerbende Gerechtigkeit** (*juſtitia commutativa*); und

c. auf die **Nothwendigkeit** eines ſolchen Beſitzes der Gegenſtände, die **austheilende Gerechtigkeit** (*juſtitia diſtributiva*),

iſt. S. **Erwerbung**, 38. und **Regel** *a priori*, e. γ. Dieſem Zuſtande iſt der **natürliche** oder **nicht-rechtliche** Zuſtand entgegengeſetzt (K. 154. f.). Da durch die austheilende Gerechtigkeit ein Jeder ſeines Rechts theilhaftig wird, ſo kann man den **bürgerlichen** Zuſtand auch durch die **unter einer diſtributiven oder austheilenden Gerechtigkeit ſtehende Geſell-**

ſchaft (K. 156. 157.) erklären. Von dieſem bürgerlichen Zuſtande kann geſagt werden, daſs alle Menſchen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältniſſe kommen können, in ihn treten ſollen. Dieſer Satz gilt bloſs darum, weil auſser dem bürgerlichen Zuſtande Jedermann zur Ausübung ſeiner in Händen habenden Gewalt gegen den Andern befugt und folglich alles Recht *in concreto* unmöglich ſeyn würde (K. 155. f. 157.). Der Satz des Hobbes (*de cive, Libert. cap. I. XIII.*): man ſoll aus dem natürlichen Zuſtande heraustreten, iſt eine Folge aus ſeinem Satz: daſs der natürliche Zuſtand der Menſchen ein Kriegszuſtand iſt; denn ein ſolcher Zuſtand iſt eine continuirliche Läſion der Rechte aller andern durch die Anmaſsung, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſeyn, und andern Menſchen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als bloſs ſeine eigene Willkühr (R. 135.*)). Der bürgerliche Zuſtand kann auch der des öffentlichen Rechts genannt werden, weil nur in ihm eine öffentliche Gerechtigkeit ſtatt findet. Die Materie des öffentlichen Rechts iſt nehmlich eben dieſelbe, als die des Rechts im natürlichen Zuſtande; folglich betreffen die Geſetze des erſtern nur die rechtliche Form des Beiſammenſeyns (der Verfaſſung) der Menſchen, in Anſehung deren dieſe Geſetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müſſen (K. 156.). Das Privatrecht im natürlichen Zuſtande enthält demnach ſchon das Poſtulat des öffentlichen Rechts. Dieſes heiſst: du ſollſt, im Verhältniſſe eines unvermeidlichen Nebeneinanderſeyns mit allen andern Menſchen, aus dem natürlichen Zuſtande heraus, in einen rechtlichen Zuſtand übergehen. Denn nur dadurch wird die Zutheilung des Rechts ohne wechſelſeitige Gewaltthätigkeit möglich gemacht. So läſst ſich alſo der Grund dieſes Poſtulats analytiſch aus dem

Digitized by Google

Begriff des Rechts, im äuſsern Verhältniſs, im Gegenſatz der Gewalt entwickeln. Niemand iſt nehmlich verbunden, ſich des Eingriffs in den Beſitz des Andern zu enthalten, wenn dieſer ihm nicht gleichmäſsig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieſelbe Enthaltſamkeit auch gegen ihn beobachten. Er darf alſo nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengeſetzten Geſinnung des letztern belehrt wird; die Unterlaſſung der Feindſeligkeiten iſt noch nicht Sicherheit dafür, und was ſollte ihn verbinden, allererſt durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menſchen überhaupt über andere den Meiſter zu ſpielen (die Ueberlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn ſie ſich, der Macht oder Liſt nach, dieſen überlegen fühlen) in ſich ſelbſt hinreichend wahrnehmen kann, und es iſt nicht nöthig, die wirkliche Feindſeligkeit abzuwarten; er iſt zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm ſchon ſeiner Natur nach damit droht. Er kann den als einen Feind behandeln, der ihm nicht Sicherheit für das Gegentheil leiſtet, wenn er ihn dazu aufgefordert hat. Dieſe wird dadurch geleiſtet, daſs er in einen bürgerlich-geſetzlichen Zuſtand tritt, vermittelſt der Obrigkeit nehmlich, welche über beide Gewalt hat. Nur wer dieſe Sicherheit giebt, wird nicht für böſe gehalten (*Quilibet praeſumitur malus, donec ſecuritatem dederit oppoſiti*) (K. 157. Z. 18.). Der Inbegriff der Geſetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen geſetzlichen oder rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, iſt das öffenliche Recht. Der rechtliche Zuſtand aber heiſst in Beziehung darauf ein burgerlicher, weil er der Zuſtand der Einzelnen im Volke im Verhältniſſe unter einander iſt (K. 161.), ſ. die Worte Conſtitution, Recht, öffentliches, Recht, Staatsrecht, und Staat.

3. **Zuſtand der Rechtloſigkeit** (*ſtatus juſtitia vacuus, état ſans juſtice*), der natürliche Zuſtand, in ſo fern ſich bei ſtreitigem Recht kein competenter Richter in ihm findet (K. 163.), ſ. Recht, ſtreitiges. Wer ſich in ihm befindet, den darf jeder Anderer mit Gewalt zur Verlaſſung deſſelben antreiben. Denn, obgleich nach jedes ſeinen Rechtsbegriffen etwas Aeuſseres durch Bemächtigung oder durch Vertrag erworben werden kann: ſo iſt dieſe Erwerbung doch nur proviſoriſch, ſo lange ſie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Geſetzes für ſich hat, weil ſie durch keine öffentliche Gerechtigkeit beſtimmt, und durch keine dieſs Recht ausübende Gewalt geſichert iſt. Der bürgerliche Zuſtand macht nicht erſt die Erwerbung möglich, ſondern ſie findet auch im natürlichen Zuſtande ſtatt, aber nur proviſoriſch, d. i. mit Hinſicht auf die Beſtätigung in einem rechtlichen Zuſtand; ohne die Möglichkeit einer ſolchen proviſoriſchen Erwerbung würde der bürgerliche Zuſtand ſelbſt unmöglich ſeyn. Die Geſetze über das Mein und Dein im natürlichen Zuſtande enthalten nehmlich eben daſſelbe, was die im bürgerlichen vorſchreiben, in ſo fern dieſer bloſs nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird, nur daſs in den letzteren die Bedingungen zur Ausübung der erſtern angegeben werden; ohne ein proviſoriſches äuſseres Mein und Dein im natürlichen Zuſtande gäbe es alſo auch kein Gebot zur Verlaſſung deſſelben (K. 163. f.). Zwiſchen Menſchen, die nicht unter äuſsern und öffentlichen Geſetzen ſtehen, herrſchen eben nicht jederzeit wirkliche Feindſeligkeiten (R. 135.*)). Allein ſie befinden ſich doch in einem ſolchen Zuſtande, in welchem ein jeder ſelbſt Richter über das ſeyn will, was ihm gegen andere Menſchen recht iſt, aber auch für dieſes keine Sicherheit von andern Menſchen hat, oder ihnen giebt, als jedes ſeine

eigene Gewalt. Dieſs iſt nun ein **Kriegszuſtand**, in dem Jedermann wider Jedermann beſtändig gerüſtet ſeyn muſs (R. 135.); d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindſeligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denſelben (Z. 18.).

4. **Zuſtand der Ungerechtigkeit** (*ſtatus injuſtus*, *état injuſte*); in welchem einer dem Andern nur nach dem bloſsen Maaſse ſeiner Gewalt begegnet (K. 163.). Ein jeder Staat, als Feind, iſt in dieſem Fall. Der Feind, der bei dem Auszuge aus einer Feſtung von dem Gegner gemiſshandelt wird, thut dieſem nicht unrecht, wenn er ihm bei Gelegenheit denſelben Streich ſpielt. Ein ſolcher Feind thut aber doch eben ſowohl, als ſein Gegner, überhaupt unrecht, und zwar im höchſten Grade, weil ſie dem Begriff des Rechts ſelber alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt, gleichſam geſetzmäſsig, überliefern, und ſo das Recht der Menſchen überhaupt umſtürzen. In dem Zuſtande der Ungerechtigkeit wird ein Jeder durch die Erfahrung von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menſchen belehrt, und kann alſo niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander ſicher ſeyn (K. 158. 162. f.).

5. **Ethiſch-bürgerlicher Zuſtand** (*ſtatus civilis ethicus*), iſt der Zuſtand, da die Menſchen unter zwangsfreien, d. i. bloſſen Tugendgeſetzen, zu einer Kirche, vereinigt ſind (R. 131.). Die Bürger eines Staats ſind berechtigt, ſich zu keiner Kirche zu halten, d. i. im ethiſchen Naturſtande zu bleiben, wenn ſie wollen, ſ. Geſellſchaft, 5. f. Denn daſs das politiſche gemeine Weſen ſeine Bürger zwingen ſollte, in einen ethiſch-bürgerlichen Zuſtand zu treten, wäre ein Widerſpruch (*contradictio in adjecto*), denn der ethiſch-bürgerliche Zuſtand iſt ein Zuſtand unter

zwangsfreien Geſetzen, alſo führt ſchon ſein Begriff die Zwangsfreiheit bei ſich. Das politiſche gemeine Weſen muſs es freilich wünſchen, daſs in ihm auch eine Herrſchaft über die Gemüther nach Tugendgeſetzen angetroffen werde; denn, wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menſchliche Richter das Innere anderer Menſchen nicht durchſchauen kann, da würden die Tugendgeſinnungen das Verlangte bewirken. Weh aber dem Geſetzgeber, der eine auf ethiſche Zwecke gerichtete Verfaſſung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethiſchen bewirken, ſondern auch ſeine politiſche untergraben und unſicher machen. Ob alſo der Bürger des politiſchen gemeinen Weſens überdem noch in eine ethiſche Vereinigung treten, oder lieber gar im Naturzuſtande dieſer Art bleiben ſoll, das ſteht ihm (von Seiten des Staats, obwohl nicht von Seiten des Gewiſſens) völlig frei. Nur ſo fern ein ethiſches gemeines Weſen doch auf öffentlichen Geſetzen beruhen muſs, dürfen dieſe Geſetze nicht der Pflicht ſeiner Glieder als Staatsbürger widerſtreiten, ſ. Geſellſchaft, 5. ff. und Naturzuſtand, 6. ff.

6. Geſellſchaftlicher Zuſtand (*ſtatus ſocialis*, *état ſocial*) iſt der Zuſtand der Vereinigung mehrerer Menſchen mit einander. Weil es im Naturſtande gar wohl Geſellſchaften, z. B. häusliche, geben kann, obwohl keine bürgerliche (durch öffentliche Geſetze das Mein und Dein ſichernde), ſo iſt dem geſellſchaftlichen Zuſtande nicht, wie Achenwall meint, der Naturzuſtand entgegengeſetzt (K. LII.).

7 Künſtlicher Zuſtand (*ſtatus artificialis*, *état artificiel*), iſt der Zuſtand, der nicht durch die bloſse Natur, ſondern durch die Kunſt der Menſchen hervorgebracht wird. Ein ſolcher

Digitized by Google

Zuſtand iſt z. B. der bürgerliche, da die Menſchen durch Uebereinkunft zuſammentreten, und mit einander einig werden, in einer ſolchen Vereinigung zu leben, in der einem Jeden das Mein und Dein durch die gemeinſchaftliche Macht aller gegen jeden andern Menſchen geſichert wird. Der natürliche Zuſtand der Thiere überhaupt iſt ein geſellſchaftlicher Zuſtand, alſo nicht jeder natürliche Zuſtand, ſondern nur der, welcher ſich auf Vernunftprincipien gründet, kann ein künſtlicher Zuſtand genannt werden. Kunſt ſetzt nehmlich Vernunft, obwohl nicht eben Freiheit, voraus, ſ. auch Naturzuſtand, 1.

8. Natürlicher Zuſtand. Hobbes Satz (*de cive*, *Libert. cap. I, XII.*); der natürliche Zuſtand der Menſchen — iſt ein Krieg aller gegen alle, hat weiter keinen Fehler, als daſs es heiſsen ſollte: iſt ein Zuſtand des Krieges u. ſ. w. (R. 134.1*) f.), ſ. Naturzuſtand.

9. Naturzuſtand (*ſtatus naturae*, *état de la nature*). Den Willen, Gewalt zu brauchen, ſagt Hobbes (*de cive, Libert. cap. I, IV.*), haben alle Menſchen im Naturzuſtande, aber nicht aus eben demſelben, noch aus einem eben ſo verwerflichen Grunde. Der eine erlaubt nach der natürlichen Gleichheit andern alles das, was er ſich erlaubt, der andere erhebt ſich über andere, und will, daſs ihm allein alles erlaubt ſeyn ſoll. Jener gebraucht die Gewalt, das Seine und ſeine Freiheit aus Noth gegen dieſen zu vertheidigen; Dieſer ſeinen Uebermuth, um ſeine Selbſtſucht zu befriedigen. S. Naturzuſtand.

[illegible] Nicht-rechtlicher Zuſtand, ſ. Na-[illegible]and.

[illegible]n-bürgerlicher Zuſtand,

12. **Rechtlicher Zuſtand**, ſ. **Zuſtand, bürgerlicher.**

Zwang,

coactio, *contrainte.* Das Hinderniſs oder der Widerſtand, der der Freiheit geſchieht, ſ. Recht, 4. f. Jede Einſchränkung der (äuſsern) Freiheit durch die Willkühr eines Andern (S. III, 447. f.). Der Selbſtzwang iſt die innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut (P. 149.). Man nennt dieſen Selbſtzwang auch den ſittlichen Zwang; er iſt nur nach Geſetzen der innern Freiheit möglich, durch ihn begleitet die Tugend ihr Gebot, ſ. Pflicht, 3. und Tugend, 5. Statt des Zwanges von auſsen ſtellt alſo die innere Freiheit das Vermögen des Selbſtzwanges auf, und zwar nicht vermittelſt anderer Neigungen, ſondern durch reine praktiſche Vernunft, welche alle ſolche Vermittelung der Neigungen zur Bekämpfung anderer (eine Neigung durch die andere zu ſchwächen) verſchmäht (T. 31. f.).

Zweck,

Endurſache, *το οὗ ἕνεκα*, *finis*, *fin.* Derjenige Grund der Wirklichkeit eines Objects, welcher der Begriff dieſes Objects iſt (U. XXVIII.); alſo der Begriff eines Gegenſtandes als der Grund der (realen) Möglichkeit deſſelben (U. 45.). S. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, 2. S. 159. [illegible] weck ſetzt alſo jederzeit eine nach Begr[illegible] wirke[illegible] Urſache voraus, und das Vermög[illegible] Z[illegible]n zu handeln iſt ein Wille ([illegible] S. [illegible]).

2. Zweck iſt ein ſolcher (vorgeſtellter) Gegenſtand der freien Willkühr eines vernünftigen Weſens, daſs die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes die Willkühr zu einer Handlung beſtimmt (wodurch dieſer Gegenſtand hervorgebracht wird) (T. 4. 11.). Eine jede Handlung hat alſo ihren Zweck, und da Niemand einen Zweck haben kann, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr ſelbſt zum Zweck zu machen, ſo iſt es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck zu haben. Wir können demnach nie von Andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben, ſondern wir können nur ſelbſt uns etwas zum Zweck machen; denn wir können wohl zu äuſsern Handlungen gezwungen werden, aber nicht zu innern, alſo auch nicht zum Wollen des Gegenſtandes, der durch die Handlung wirklich werden kann. Es giebt auch nur bloſs dieſe einzige freie Beſtimmung der Willkühr (nehmlich die zu einem Zwecke). Zu einem Zwecke giebt es keinen äuſsern Zwang (T. 4. ff.).

3. Ein äuſserlicher erzwungener Zweck iſt demnach ein Widerſpruch. Hingegen ein innerlich erzwungener Zweck iſt jede Pflicht. Nach der Rechtslehre iſt es genug, daſs die durchs Geſetz gebotene Handlung geſchehe, der Zweck des Handelnden dabei bleibt ſeiner freien Willkühr überlaſſen. Es iſt nehmlich der Rechtslehre nach hinreichend, daſs der Menſch (oder ein vernünftiges Weſen) Zweck an ſich ſelbſt ſei, und als ſolcher behandelt werde, d. i. als ein ſolcher Zweck, der niemals bloſs als Mittel, ohne zugleich dabei ſelbſt Zweck zu ſeyn, darf gebraucht werden. Dieſs iſt die oberſte einſchränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menſchen. Aber die Rechtslehre fordert n[illegible] daſs man es ſich gerade zum Zweck

Digitized by Google

mache, den Menſchen als Zweck an ſich ſelbſt zu behandeln. Dieſes Princip iſt auch nicht aus der Erfahrung entlehnt, ſ. Imperativ, S. 473; erſtlich, wegen ſeiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Weſen überhaupt geht, worüber etwas zu beſtimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menſchheit als objectiver Zweck, d. i. als oberſte einſchränkende Bedingung aller ſubjectiven Zwecke, d. i. derer, die der Menſch von Natur hat, vorgeſtellt wird (G. 69. f. M. II, 91.). Aber die Ethik (Tugendlehre) nimmt einen entgegengeſetzten Weg; denn ſie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Menſch ſich ſetzen mag, und darnach über ſeine zu nehmenden Maximen, d. i. über ſeine Pflicht, verfügen. Das wären nehmlich empiriſche Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategoriſche Sollen) in der reinen Vernunft allein ſeine Wurzel hat. Es kann auch vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede ſeyn, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle ſelbſtſüchtig ſind) genommen werden ſollen. Es leitet alſo in der Ethik der Pflichtbegriff auf eigene Zwecke, und begründet die Maximen in Anſehung ſolcher Zwecke, die wir uns ſelbſt zu ſetzen haben (T. 6. ff. 31.). Weil der Act, der einen Zweck beſtimmt, in der Ethik ein praktiſches Princip iſt, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt oder wozu), ſondern den Zweck ſelbſt (folglich unbedingt oder ohne wozu) gebietet, ſo iſt dieſs Princip ein kategoriſcher Imperativ der reinen praktiſchen Vernunft. Ein kategoriſcher Imperativ aber, der einen Zweck gebietet, iſt ein ſolcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet (T. 11. f.). Es muſs nun einen ſolchen Zweck und einen ihm correſpondirenden kategoriſchen Imperativ geben; denn ſonſt könnte es keine freie Handlungen geben. Wir haben nehmlich in 2. geſehen daſs jede Handlung einen Zweck

Digitized by Google

haben muſs, alſo auch jede freie Handlung; folglich muſs es Zwecke geben, auf welche die freien Handlungen gerichtet, und unter dieſen auch ſolche, die zugleich Pflichten ſind. Denn gäbe es keine dergleichen, ſo würden alle Zwecke der freien Handlungen immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und die Handlung ſelbſt würde dann nicht unbedingt geboten oder nicht ſittlich ſeyn (T. 12.).

4. Es giebt aber auch Zwecke, die der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur macht, und die keine Gegenſtände der freien Willkühr unter ihren Geſetzen ſind, welche er ſich zum Zweck machen ſoll. Man kann die Lehre, die von jenen Zwecken aus ſinnlichen Antrieben handelt, die pragmatiſche (Regeln der Klugheit in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende) Zwecklehre nennen. Die Lehre aber, die von den Zwecken der praktiſchen Vernunft handelt, heiſst die moraliſche (Geſetze der Tugend in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende) Zwecklehre (T. 12.). Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht iſt, gehört der Ethik eigenthümlich zu. Er iſt es allein, der ein Geſetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der ſubjective Zweck (den Jemand hat) dem objectiven (den ſich Jedermann dazu machen ſoll) untergeordnet wird. Der Imperativ: du ſollſt dir Dieſes oder Jenes (z. B. die Glückſeligkeit Anderer) zum Zweck machen, geht auf die Materie der Willkühr (den Gegenſtand). Nun iſt nach 3. keine freie Handlung möglich, ohne daſs der Handelnde dabei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabſichtigte. Folglich muſs, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht iſt, die Maxime der Handlungen (als Mittel zu Zwecken) nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung enthalten. Der Zweck, der zugleich Pflicht iſt, kann

es zu einem Geſetz machen, eine ſolche Maxime zu haben; für die Maxime aber iſt die bloſse Möglichkeit zu einer allgemeinen Geſetzgebung zuſammen zu ſtimmen ſchon genug (T. 19.). Ein Geſetz hebt das Willkührliche der Handlungen auf und iſt darin von allen Anpreiſungen, da bloſs die ſchicklichſten Mittel zu einem Zwecke verlangt werden, unterſchieden (T. 20.).

5. Ein ſolcher Zweck, der zugleich Pflicht iſt, iſt z. B. fremde Glückſeligkeit; denn die Maxime, ſich fremde Glückſeligkeit zum Zweck zu machen, enthält die Qualification zu einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung Unſre Selbſtliebe kann von dem Bedürfniſs, von Andern geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden, nicht getrennt werden; eigene Glückſeligkeit aber iſt ein Naturzweck, den alle Menſchen haben. Da nun unſre Natur auf dieſe Weiſe fordert, daſs wir uns zum Zweck für Andere machen: ſo müſſen wir folglich auch fremde Wohlfahrt für uns zum Zweck machen, wodurch erſt die Maxime: Menſchen müſſen ihre wechſelſeitige Wohlfahrt zu ihrem Zweck machen, die Qualification zu einem allgemeinen Geſetz erhält (T. 26.). Denn ſonſt würde ich nicht die Menſchheit in Anderen achten, und ſie nicht als Zweck an ſich ſelbſt behandeln, wenn ich Menſchen, ohne die Maxime der Wohlthätigkeit zu haben, doch als Mittel zu meiner Wohlfahrt gebrauchte, oder ihre Hülfe annähme (G. 69. M. II, 90.). Eben ſo bedient ſich der, welcher ein lügenhaftes Verſprechen thut (ſ. Imperativ, S. 468.), einer andern Perſon bloſs als eines Mittels, ſ. Imperativ, S. 473; denn es kann unmöglich Zweck der andern Perſon ſeyn, daſs ihr Jemand etwas lügenhaft verſprechen möge (G. 68. M II, 88). Daſs aber der Menſch Zweck an ſich ſelbſt, und die Menſchheit in unſrer und jeder andern Perſon uns heilig ſeyn müſſe, folgt daraus, daſs er das Subject des morali-

ſchen Geſetzes, mithin deſſen iſt, was an ſich heilig iſt, um deſſen willen und in Einſtimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieſes moraliſche Geſetz gründet ſich auf die Autonomie ſeines Willens, als eines freien Willens, der nach ſeinen allgemeinen Geſetzen nothwendig zu denjenigen zugleich muſs einſtimmen können, welchem er ſich unterwerfen ſoll (P. 237. M. II, 349.).

6. Dadurch alſo, daſs durch den Pflichtbegriff Zwecke aufgeſtellt werden, erhebt er ſich über den Rechtsbegriff. Das Recht abſtrahirt gänzlich von den Zwecken, und begnügt ſich an der Handlung, die es fordert. Der die Tugendpflicht gebietende Imperativ hingegen enthält noch die Begriffe eines Selbſtzwangs und eines Zwecks, den wir haben ſollen. Dieſen Begriff hat alſo die praktiſche Vernunft in ſich, deren höchſter, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht iſt) darin geſetzt wird: daſs die Tugend ihr eigener Zweck, und, bei dem Verdienſt, das ſie um den Menſchen hat, auch ihr eigener Lohn ſei. Dieſer Werth der Tugend überwiegt den Werth alles Nutzens und aller empiriſchen Zwecke und Vortheile derſelben weit (T. 31. ff.). Das Uebrige vom Zweck überhaupt findet man im Art. Endurſache, z. B. was Abſicht heiſse in Endurſache, 5.

7. Abſoluter Zweck, ſ. Endzweck.

8. Zweck an ſich ſelbſt, ſ. Endzweck.

9. Empiriſcher Zweck, ſubjectiver Zweck, ein ſolcher, den der Menſch von Natur wirklich hat, z. B. ſich zu erhalten.

10. Formaler Zweck, derjenige Zweck, den ſich ein vernünftiges Weſen als Wirkung ſeiner

Digitized by Google

Handlung vorſetzen ſoll, weil er ihm durch die Vernunft als Zweck geboten wird, z. B. fremde Glückſeligkeit.

11. Göttlicher Zweck, Zweck der Schöpfung (*finis divinus*, *finis creationis*, *fin divine*, *fin de la création*). Der letzte Zweck Gottes in Schöpfung der Welt iſt nicht die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in ihr. Dieſer Zweck iſt das höchſte Gut, welches dem Wunſche der vernünftigen Weſen, glücklich zu werden, noch eine Bedingung, nehmlich die der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn (d. i. die Sittlichkeit derſelben) hinzufügt. Die Sittlichkeit der vernünftigen Weſen enthält den Maaſsſtab, nach welchem ſie allein der Glückſeligkeit (durch die Hand eines weiſen Urhebers) theilhaftig zu werden hoffen können. Man kann nehmlich einer höchſten ſelbſtſtändigen Weisheit (ſ. Weisheit) nicht einen Zweck beilegen, der bloſs auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn die Wirkung einer ſolchen Weisheit, in Anſehung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen, kann man nur unter den einſchränkenden Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der Heiligkeit ſeines Willens, als dem höchſten urſprünglichen Gute angemeſſen, denken. Daher diejenigen wohl den beſten Ausdruck getroffen haben, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes ſetzen, (vorausgeſetzt, daſs man dieſe nicht anthropomorphiſtiſch, als Neigung geprieſen zu werden, denkt). Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, die Achtung für ſein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht und ſeine herrliche Anſtalt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere, auf menſchliche Art zu reden, liebenswürdig macht, ſo iſt er durch das erſtere ein Gegenſtand der Anbetung (Adoration) (P. 235. ff.

M. II, 348.). S. Endzweck, 10. ff. Es wäre möglich, daſs Glückſeligkeit vernünftiger Weſen in der Welt ein Zweck der Natur und alſo ihr letzter Zweck wäre. Wenigſtens kann man *a priori* nicht einſehen, warum die Natur nicht ſo eingerichtet ſeyn ſollte. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Cauſalität nach Zwecken iſt ſchlechterdings durch Natururſachen unmöglich. Denn das Princip ihrer Beſtimmung zum Handeln (nehmlich die Moralität) iſt überſinnlich, iſt alſo das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Anſehung der Natur ſchlechthin unbedingt iſt, und ihr Subject dadurch zum Endzweck der Schöpfung allein qualificirt. Glückſeligkeit dagegen iſt (ſ. Glückſeligkeit, 12. f.) nicht einmal ein Zweck der Natur in Anſehung der Menſchen mit einem Vorzuge vor andern Geſchöpfen. Noch weniger alſo kann ſie ein Endzweck der Schöpfung ſeyn. Menſchen mögen ſie ſich immer zu ihrem letzten ſubjectiven (auf ihren ſinnlichen Triebfedern beruhenden) Zweck machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menſchen exiſtiren müſſen? ſo iſt von einem objectiven (auf Bewegungsgründen beruhenden) oberſten Zwecke die Rede, wie ihn die höchſte Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Weſen exiſtiren, denen jene oberſte Urſache wohl thun könne: ſo widerſpricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menſchen ſelbſt ſeinen innigſten Wunſch der Glückſeligkeit unterwirft (nehmlich der Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen innern moraliſchen Geſetzgebung). Dieſs beweiſet: daſs die Glückſeligkeit nur bedingter (noch einen andern höhern vorausſetzender) Zweck, der Menſch alſo nur als moraliſches Weſen Endzweck der Schöpfung ſeyn könne. Was aber ſeinen Zuſtand betrifft, ſo folgt hieraus, daſs Glückſe-

ligkeit nur als Folge, nach Maaſsgabe der Uebereinſtimmung mit jenem Zwecke (Moralität) in Verbindung ſtehe (U. 399. *) f.). S. Ethikotheologie und Teleologie, 9.

12. Höchſter Zweck der Vernunft, (*finis rationis ſummus, fin ſuprême de la raiſon*). Der höchſte Zweck des ſpeculativen und praktiſchen Gebrauchs der Vernunft iſt das Syſtem aller Zwecke (Pr. 162.).

13. Hypothetiſcher Zweck, bedingter Zweck, ein Zweck, der unter gewiſſer Bedingung Zweck iſt, alſo noch einen andern höhern Zweck vorausſetzt, z. B. die Glückſeligkeit, unter der Bedingung der Moralität.

14. Kategoriſcher Zweck, ſ. Teleologie, 4.

15. Materialer Zweck (*finis materialis, fin materielle*), der Zweck, den ſich ein vernünftiges Weſen als Wirkung ſeiner Handlung nach Belieben vorſetzt (G. 64.). Ein ſolcher Zweck iſt nur relativ; denn nur bloſs ſein Verhältniſs zu einem beſonders gearteten Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihm einen Werth.

16. Naturzweck (*finis naturalis, fin naturelle*), ſ. Darſtellung, 4, Teleologie, 2. ff. und Endurſache, 2. ff. Der Naturzweck iſt die Idee von einem ſolchen Naturproduct, welches, obgleich in einem zwiefachen Sinn, von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt (U. 286.). Hierin liegt eine Cauſalität, dergleichen mit dem bloſsen Begriff einer Natur nicht verbunden werden kann, ohne ihr einen Zweck unterzulegen. Ein ſolches [illegible] kann ohne Widerſpruch gedacht, aber doch [illegible] begriffen werden

(M. II, 800.). Ein Baum kann zum Beiſpiel eines ſolchen Naturzwecks dienen. Er erzeugt erſtlich nach einem bekannten Naturgeſetze einen andern Baum. Der Baum aber, den er erzeugt, iſt von derſelben Gattung. Er erzeugt alſo, der Gattung nach, ſich ſelbſt, und iſt einerſeits Urſache, andrerſeits Wirkung von ſich ſelbſt. Er erhält ſich als Gattung beſtändig dadurch, daſs er ſich ſelbſt unaufhörlich hervorbringt, und von ſich ſelbſt hervorgebracht wird (U. 286. f. M. II, 801.). Er erzeugt ſich aber auch ſelbſt als Individuum; denn ſein Wachsthum iſt ebenfalls einer Zeugung gleich zu achten, indem die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, dieſes Gewächs vorher zu ſpecifiſch-eigenthümlicher Qualität verarbeitete. Endlich erzeugt auch ein Theil des Baums ſich ſelbſt ſo, daſs die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechſelsweiſe abhängt. So ſind die Blätter Producte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig. Daſs ein Ding, wie jetzt in einem Beiſpiele gezeigt worden iſt, ſich ſelbſt wechſelsweiſe als Urſache und Wirkung verhalte, iſt ein etwas uneigentlicher und unbeſtimmter Ausdruck, der einer Ableitung von einem beſtimmten Begriff bedarf (M. II, 804.). Die Verbindung nach Urſache und Wirkung (Cauſalverbindung), ſo fern ſie bloſs durch den Verſtand gedacht wird, iſt eine Verknüpfung zu einer immer abwärts gehenden Reihe von Urſachen und Wirkungen. Die Dinge ſelbſt, welche als Wirkungen andere als Urſachen vorausſetzen, können von dieſen nicht gegenſeitig zugleich Urſache ſeyn. Dieſe Cauſalverbindung nennt man die der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*). Dagegen kann aber doch auch eine Cauſalverbindung zu einer Reihe nach dem Vernunftbegriff eines Zwecks gedacht werden, welche ſowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei ſich führen würde. In dieſer würde das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet iſt, den-

noch aufwärts den Namen einer Urſache ſeiner Urſache verdienen. Im Praktiſchen (nehmlich der Kunſt) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus die Urſache der Miethsgelder und doch die Vorſtellung dieſer Miethsgelder die Urſache des Hauſes iſt. Eine ſolche Cauſalverknüpfung wird die der Endurſachen (*nexus finalis*) genannt. Man könnte die erſtere vielleicht ſchicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite die der idealen Urſachen nennen, woraus die Vollſtändigkeit dieſer Eintheilung der Urſachen erhellet (U. 289. f. M. II, 805.). Zu einem Dinge als Naturzweck wird nun erfordert: erſtens, daſs die Theile nur durch die Beziehung auf das Ganze möglich ſind, ſ. Teleologie, 3.; zweitens, daſs die Theile deſſelben ſich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daſs ſie von einander wechſelſeitig Urſache und Wirkung ihrer Form ſind. Denn auf ſolche Weiſe iſt es allein möglich, daſs umgekehrt (wechſelſeitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile beſtimme. Dieſs muſs aber doch die Idee nicht als Urſache, denn da wäre das Ding ein Kunſtproduct, ſondern als Erkenntniſsgrund der ſyſtematiſchen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten iſt, für den, der es beurtheilt (U. 290. f. M. II, 807.). Zu einem Cörper alſo, der an ſich und ſeiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden ſoll, wird erfordert, daſs die Theile deſſelben einander insgeſammt, ihrer Form ſowohl als Verbindung nach, wechſelſeitig, und ſo ein Ganzes aus eigener Cauſalität, hervorbringen. Umgekehrt muſs der Begriff eines ſolchen Ganzen (in einem Weſen, welches die einem ſolchen Product angemeſſene Cauſalität nach Begriffen beſäſse) Urſache von demſelben nach einem Princip ſeyn, folglich die Verknüpfung der wirkenden

Urſachen zugleich als Wirkung durch Endurſachen beurtheilt werden können (U. 291. M. II, 808.). Ein ſolches Product iſt aber ein organiſirtes und ſich ſelbſt organiſirendes Weſen, ſ. Organiſirtes Weſen. Folglich ſind Naturzwecke nur organiſirte Weſen, oder organiſirte Weſen ſind die einzigen in der Natur, welche zuerſt dem Begriffe eines Zwecks der Natur objective Realität verſchaffen, ſ. Teleologie, 4. ff. Die Idee eines Naturzwecks hat etwas von allen andern Ideen Unterſcheidendes, nehmlich das, daſs für ſie ein Object in der Natur gegeben iſt. Der Begriff einer Cauſalität der Natur, als eines nach Zwecken handelnden Weſens, ſcheint die Idee eines Naturzwecks zu einem conſtitutiven Princip des Erkenntniſsvermögens zu machen (U. 345. M. II, 874.). S. oben Urtheilskraft, reflectirende. Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu laſſen und in der Erklärung derſelben nicht vorbei zu gehen; weil ohne dieſen keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Von der andern Seite iſt es eben ſowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbeizugehen, weil es doch ein heuriſtiſches (zum Nachforſchen dienendes) Princip iſt, den beſondern Geſetzen der Natur nachzuforſchen. Es macht freilich die Entſtehungsart der Naturproducte nicht begreiflicher, wenn man annimmt, daſs ein höchſter Architekt die Formen der Natur unmittelbar geſchaffen habe, ſo wie ſie von jeher da ſind. Man kann davon keinen Gebrauch machen, um die Natur ſelbſt darnach zu erklären. Man nennt die Naturproducte daher ſo lange noch immer nur Naturzwecke, d. i. ſucht noch nicht uber die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derſelben. Was für Ideen ein höchſter Architekt gehabt habe, wiſſen wir we-

Digitized by Google

der *a priori*, noch können wir *a poſteriori* auf ſie ſchlieſsen (M. II, 884. U. 354.). Allein ohne die Erklärung der Natur nach dem Princip der Zwecke kann man doch den Grund der Möglichkeit zufälliger Formen der Natur nicht angeben; denn dazu muſs eine Spontaneität (Selbſtthätigkeit) der Urſache, die alſo nicht Materie ſeyn kann, hinzukommen; oder wollte man auch hiervon den Grund in der Materie ſuchen, ſo würde die Vernunft unter Hirngeſpinſten von Naturvermögen herumſchweifen (M. II, 885. U. 355. f.), ſ. Erklärung. Die Vereinigung beider Principien, die Erklärung aus mechaniſch und nach Zwecken wirkenden Urſachen kann nur darauf beruhen, daſs es eine Eigenthümlichkeit unſers Erkenntniſsvermögens iſt, die zufälligen Formen der Natur nach einer regulativen Idee zu betrachten, um unſre Erfahrungserkenntniſs dadurch immer mehr zu erweitern; alſo nicht um die Möglichkeit der Naturproducte darnach zu erklären, ſondern nur um den Naturgeſetzen auch nach der Idee der Zwecke nachzuforſchen; weil wenigſtens die Möglichkeit, daſs beides, ſowohl der mechaniſche als teleologiſche Zuſammenhang in der Natur am Ende im Ueberſinnlichen gegründet ſei (da es Erſcheinungen betrifft, die einen überſinnlichen Grund vorausſetzen), nicht umgeſtoſsen werden kann. Ein ſolches regulatives Princip heiſst ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft, durch welches alſo nichts beſtimmt, ſondern nur die Nachforſchung geleitet wird (U. 356. ff. M. II, 886.). Da alſo das Princip, unter dem der Mechanismus ſowohl als der teleologiſche (abſichtliche) Technicismus der Natur (die Ableitung der Naturproducte von Zwecken, die ihnen zum Grunde liegen) ſtehen mögen, transſcendent iſt, (über die Grenzen unſrer Erkenntniſs hinausgeht): ſo können wir beide Principien in der Erklärung ebendeſſelben Naturproducts nicht vereinigen, wenn

Digitized by Google

ſelbſt die innere Möglichkeit dieſes Products (z. B. der Organiſation einer Made) nur durch eine Cauſalität nach Zwecken verſtändlich iſt (M. II, 887. U. 359. f.). Der Grundſatz, die zufälligen Formen der Naturproducte von Zwecken abzuleiten, iſt nehmlich nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft. Er gilt daher nur ſubjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieſer Art Dinge ſelbſt (wo beiderlei Erzeugungsarten, die mechaniſche und die nach Zwecken, wohl in einem und demſelben Grunde zuſammenhängen könnten). Es können aber doch auch alle Erzeugungen, die nach dem Begriff der Zwecke zu beurtheilen ſind, gar nicht als Naturproducte beurtheilt werden, ohne daſs zu dieſer teleologiſch - gedachten Erzeugungsart ein Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanismus der Natur hinzukomme. Daher entſteht nun die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke, obwohl nicht um die eine Beurtheilung an die Stelle der andern zu ſetzen, ſondern nur um den Mechanismus dem Technicismus unterzuordnen (M. II, 888. U. 360. f.), ſ. Antinomie, 6. b. Es iſt aber ganz unbeſtimmt, und für unſere Vernunft auch auf immer unbeſtimmbar, wieviel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabſicht in derſelben thue. Es kann, wie wir geſehen haben, gar angenommen werden, daſs die Natur durchgängig nach beiderlei allgemein zuſammenſtimmenden Geſetzen (den phyſiſchen und den der Endurſachen) möglich ſei, wiewohl wir die Art, wie dieſes zugehe, gar nicht einſehen können. Wir wiſſen alſo auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechaniſche Erklärungsart gehe. Nur ſo viel iſt gewiſs, daſs, ſo weit wir nur immer in der mechaniſchen Erklärungsart kommen mögen, ſie doch allemal für Dinge, die

wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend ſei, und wir alſo, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, die mechaniſchen Gründe insgeſammt einem teleologiſchen Princip unterordnen müſſen (U. 362. M. II, 890.). Die Befugniſs auf eine bloſs mechaniſche Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, iſt an ſich ganz unbeſchrankt. Aber das Vermögen damit allein auszulangen iſt, ſo fern unſer Verſtand es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, deutlich begränzt. Nach einem Princip der Urtheilskraft nehmlich kann durch das erſtere Verfahren allein zur Erklärung der Naturzwecke gar nichts ausgerichtet werden, mithin muſs die Beurtheilung ſolcher Producte jederzeit zugleich von uns einem teleologiſchen Princip untergeordnet werden (U. 366. M. II, 897.). Man muſs daher den Naturmechanismus aufzuſuchen nie darum aufgeben, weil es an ſich unmöglich ſei, auf ſeinem Wege mit der Zweckmäſsigkeit der Natur zuſammenzutreffen, ſondern weil es für uns als Menſchen unmöglich iſt (M. II, 898. U. 367.). Damit alſo der Naturforſcher nicht auf reinen Verluſt arbeite, ſo muſs er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet iſt (organiſirter Weſen), immer irgend eine urſprüngliche Organiſation zum Grunde legen. Dieſe benutzt jenen Mechanismus ſelbſt, um andere organiſirte Formen hervorzubringen, oder die ihrige zu neuen Geſtalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäſs erfolgen) zu entwickeln (U. 367. f. M. II, 899.). Es iſt aber rühmlich, beim teleologiſchen Beurtheilungsprincip den Anſpruch auf Natureinſicht dennoch nicht aufzugeben (M. II, 900. U. 368. f.). S. Archäologie der Natur, 2. f. Hume macht wider alle diejenigen, welche für ſolche Naturzwecke ein teleologiſches Princip der Beurtheilung (d. i. einen architektoniſchen Verſtand) anzunehmen nöthig finden, die Einwendung, daſs man

mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein ſolcher Verſtand möglich ſei (d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenſchaften, welche die Möglichkeit eines Verſtandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, ſich ſo zweckmäſsig haben zuſammen finden können). Allein dieſer Einwurf iſt nichtig. Denn die Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen auſser einander, in einem in ſich ſelbſt Zwecke enthaltenden, und durch dieſe allein begreiflichen Naturproducte, wird durch die Annahme einer verſtändigen hervorbringenden Urſache, als einfacher Subſtanz, allein hinreichend beantwortet (M. II, 903 U. 372.). Denn will man lieber das Weltganze zu einer einigen allbefaſſenden Subſtanz (Pantheismus), oder zu einem Inbegriffe vieler einer einigen einfachen Subſtanz inhärirenden Beſtimmungen (Spinozismus) machen: ſo wird dadurch das Verhältniſs der Zweckmäſsigkeit zu ihrer Folge als Zweck nicht erklärt, dazu gehört ſchlechterdings die Cauſalität einer intelligibeln Subſtanz, (M. II, 904. U. 372.), ſ. Pantheismus und Spinozismus. Der Mechanismus der Natur reicht alſo, nach dem vorhergehenden, allein nicht zu, um ſich die Möglichkeit eines organiſirten Weſens darnach zu denken, ſondern muſs wenigſtens nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens einer abſichtlich wirkenden Urſache urſprünglich untergeordnet werden. Aber der bloſse teleologiſche Grund eines ſolchen organiſirten Weſens langt eben ſo wenig hin, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen. Es muſs der Mechanismus des Naturproducts dem organiſirten Weſen beigeſellt werden, gleichſam als das Werkzeug einer abſichtlich wirkenden Urſache, deren Zweck die Natur in ihren mechaniſchen Geſetzen untergeordnet iſt. Die Möglichkeit einer ſolchen Vereinigung zweier ganz verſchiedenen Arten von Cauſalität,

nehmlich der der Natur in ihrer allgemeinen Geſetzmäſsigkeit mit einer ſie auf eine beſondere nicht in derſelben enthaltene Form einſchränkenden Idee, begreift unſre Vernunft nicht. Sie liegt im überſinnlichen Subſtrat der Natur, ſ. Subſtrat. Aber dennoch müſſen wir alles zur Natur gehörige (die Erſcheinungen) oder die Producte derſelben, auch nach mechaniſchen Geſetzen mit ihr verknüpft denken. Denn, ohne dieſe Art von Cauſalität würden organiſirte Weſen, als Zwecke der Natur, keine Naturproducte ſeyn (U. 374. f. M. II, 905.), ſ. Zweckmäſsigkeit.

17. Objectiver Zweck, ſ. Zweck, objectiv-praktiſcher.

18. Objectiv-praktiſcher Zweck (*finis objective practicus*). Ein Zweck kann entweder ſubjectiv oder objectiv ſeyn. Ein ſubjectiver Zweck iſt derjenige, den jedes vernünftige Weltweſen vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat. Da ein ſolcher Zweck ſchon von ſelbſt ein Gegenſtand der Zuneigung des Subjects iſt, ſo wäre es ungereimt, zu ſagen, daſs das Subject ſich denſelben zum Zweck machen ſolle. Ein objectiver Zweck hingegen iſt der, den wir haben ſollen, folglich der, welcher uns von der bloſsen Vernunft als ein ſolcher aufgegeben wird. Seine Objectivität beſteht alſo darin, daſs er in der Vernunft liegt. S. Geſcmacksurtheil, 3. a. Praktiſch heiſst ein ſolcher Zweck als Grund des Willens, ſich ſelbſt zu beſtimmen, oder als Pflicht, ſ. Zweck, 4.

19. Praktiſcher Zweck, ſ. Zweck, objectiv-praktiſcher.

20. Relativer Zweck, ſ. Imperativ, S. 472. und Teleologie, 2.

21. Subjectiver Zweck, ſ. Zweck, ſubjectiv-praktiſcher.

22. Subjectiv-praktiſcher Zweck, ſ. Zweck, objectiv-praktiſcher, vergl. mit Zweck, 4.

Zweckeinheit,

ſ. Fatum, 17. f.

Zwecklehre,

ſ. Teleologie und Zweck, 4.

Zweckmäſsigkeit,

forma ſ. nexus finalis, *forme ou nexe final*. Die Uebereinſtimmung eines Dinges mit derjenigen Beſchaffenheit (der Form) der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt (U.XXVIII.). Da nun der Zweck, nach ſeiner transſcendentalen Beſtimmung, d.i. ohne etwas Empiriſches, dergleichen das Gefühl der Luſt iſt, vorauszuſetzen, der Gegenſtand eines Begriffs iſt, ſo fern dieſer als die Urſache von jenem, d. i. als der reale Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes angeſehen wird: ſo iſt die Zweckmäſsigkeit der Natur z. B. dasjenige Princip der Urtheilskraft, daſs wir die Form der Dinge in der Natur ſo beurtheilen, als lägen derſelben Begriffe (eines denkenden Weſens) zum Grunde, die den Grund der Möglichkeit dieſer Dinge enthalten. Wir können daher auch ſagen: die Zweckmäſsigkeit iſt die Cauſalität eines Begriffs in Anſehung ſeines Objects (U. 32.). Wo alſo nicht bloſs

die Erkenntniſs von einem Gegenſtande, ſondern der Gegenſtand ſelbſt (die Form oder Exiſtenz deſſelben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von dieſer Wirkung möglich gedacht wird, da denkt man ſich einen Zweck. Die Vorſtellung der Wirkung iſt hier der Beſtimmungsgrund ihrer Urſache und geht vor der Urſache her (M. II, 416. U. XXVIII.). Wir müſſen aber den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur für einen beſondern Begriff *a priori* erkennen, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat. Denn den Naturproducten kann man ſo etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke iſt, nicht beilegen, ſondern dieſen Begriff nur zum Reflectiren über die Naturproducte gebrauchen, ſ. Naturzweck. Das Begehrungsvermögen nehmlich, ſo fern es nur durch Begriffe (d. i. der Vorſtellung eines Zwecks gemäſs zu handeln) beſtimmbar iſt, heiſst der Wille. Zweckmäſsig aber heiſst ein Object, oder Gemüthszuſtand, oder auch eine Handlung, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorſtellung eines Zwecks nicht nothwendig vorausſetzt. Sie heiſst nehmlich bloſs darum ſo, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt oder begriffen werden kann, ſo fern wir eine Cauſalität nach Zwecken, d. i. einen Willen zum Grunde derſelben annehmen, der ſie nach der Vorſtellung einer gewiſſen Regel ſo angeordnet hätte. Die Zweckmäſsigkeit kann aber ohne Zweck ſeyn, ſo fern wir die Urſachen dieſer Form nicht in einen Willen ſetzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit uns nur durch Ableitung von einem Willen begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft ſeiner Möglichkeit nach einzuſehen. Alſo können wir eine Zweckmäſsigkeit der Form nach wenigſtens beobach[illegible] ohne daſs wir ihr einen

Zweck (als die Materie der Zweckmäſsigkeit) zum Grunde legen, und an Gegenſtänden, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken (U. 33. f. M. II, 482.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3. Man hat guten Grund, nach transſcendentalen (den Urſprung unſrer Erkenntniſs *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen ableitenden) Principien eine ſubjective Zweckmäſsigkeit der Natur in ihren beſondern Geſetzen anzunehmen. Das heiſst, unſere Urtheilskraft muſs durchaus die Natur auch in den beſondern Erfahrungen als ein für unſern Verſtand zu Stande zu bringendes Syſtem betrachten. Unter den vielen Producten können alſo auch ſolche als möglich erwartet werden, die durch die Mannigfaltigkeit und Einheit ihrer ſpecifiſchen, unſrer Urtheilskraft angemeſſenen, Form die Gemüthskräfte (die im Gebrauch dieſes Vermögens im Spiel ſind) gleichſam zu ſtärken und zu unterhalten dienen. Sie ſind ſo anzuſehen, als ob ſie ganz eigentlich für unſere Urtheilskraft angelegt wären, und man legt ihren Formen daher den Namen ſchöner Formen bei (U. 268. M. II, 783.). Denn es läſst ſich ganz wohl auch *a priori* denken, daſs die Vorſtellung der Dinge, weil ſie etwas in uns iſt, zu der innerlich zweckmäſsigen Stimmung unſrer Erkenntniſsvermögen geſchickt und tauglich ſeyn werde. Hingegen läſst ſich gar nicht *a priori* mit einigem Grunde präſumiren (vorausſetzen), wie Zwecke eine beſondere Cauſalität der Natur (d. i. wie in der Natur Dinge zu etwas anderm oder um deſſelben willen da ſeyn), wenigſtens eine ganz eigene Geſetzmäſsigkeit derſelben ausmachen können oder ſollen. Wir ſetzen nehmlich voraus, daſs dieſe Zwecke nicht die unſrigen ſind, und folglich auch nicht der bloſsen Natur (welche wir nicht als ein verſtändiges Weſen annehmen) zukommen. Daſs Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, läſst ſich weder *a priori* noch *a posteriori* mit Grunde zeigen (M. II, 784.

U. 267. f.), ſ. Teleologie, 2. Daſs die Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, heiſst aber die objective Zweckmäſsigkeit. Sie hängt mit dem Begriff einer Natur gar nicht nothwendig zuſammen, ſo daſs ſie als ein Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur betrachtet werden könnte. Vielmehr iſt ſie gerade das, worauf man ſich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit der Dinge der Natur und ihrer Form daraus zu beweiſen. Wenn man nehmlich in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines beſondern Zwecks willen ſcheint getroffen zu ſeyn, indem ſie ſich nicht bloſs nach den allgemeinen Eigenſchaften der Materie würde dargeboten haben, ſo ſehen wir dieſe Anſtalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen ſich nun neue Uebereinſtimmungen, Ordnung und Nutzen und beſonders dazu abgerichtete Mitturſachen, ſo beurtheilen wir dieſelben auf ähnliche Art. Dieſer Zuſammenhang iſt der Natur der Sachen ganz fremd, und ſie ſtehen bloſs in dieſer Harmonie, weil Jemanden dieſe Verknüpfung und keine andere beliebt hat. Man betrachte z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in ſeinen Knochen, die Lage ſeiner Flügel zur Bewegung, und des Schwanzes zum Steuern, die Klauen der Katze, des Löwen zum Rauben u. ſ. w. Man wird dieſes alles, nach dem bloſsen Geſetz der mechaniſchwirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) in der Natur, ohne noch eine beſondere Art wirkender Urſachen, nehmlich Zwecke (*nexus finalis*, d. i. ohne die Zweckmäſsigkeit dieſes Baues) zu Hülfe zu nehmen, im höchſten Grade zufällig finden. Dem bloſsen Naturmechanismus nach konnte ſich nehmlich die Natur auf tauſendfache Art anders bilden (U. 268. f. M. II, 785. S. II, 196. f.). Dennoch wird die Beurtheilung nach Zwecken mit Recht zur Naturforſchung gezogen, um die Naturdinge nach der Analogie mit einer nach Zwecken wirkenden

Urſache unter Principien der Beobachtung und Nachforſchung zu bringen (M. II, 786.). Sie gehört alſo zur reflectirenden, nicht zur beſtimmenden, Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken iſt doch wenigſtens ein Princip mehr, die Erſcheinungen derſelben unter Regeln zu bringen, wo die Geſetze der Cauſalität nach dem bloſsen Mechanismus derſelben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologiſchen Grund an, wo wir einem Begriff vom Object, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Cauſalität in Anſehung eines Objects zueignen, mithin uns die Natur als durch ein eignes Vermögen techniſch denken. Legen wir ihr aber nicht eine ſolche Wirkungsart bei, ſo müſste ihre Cauſalität als blinder Mechanismus vorgeſtellt werden. Würden wir dagegen der Natur abſichtlich-wirkende Urſachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloſs ein regulatives Princip für die bloſse Beurtheilung der Erſcheinungen, ſondern dadurch auch ein conſtitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Urſachen zum Grunde legen: ſo würde der Begriff eines Naturzwecks für die beſtimmende Urtheilskraft gehören (U. 270.), ſ. Zweck, Naturzweck und Dunkelheit des äſthetiſchen Problems, 2. ff. Alle nach einem Princip gezeichnete geometriſche Figuren zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objective Zweckmäſsigkeit. Sie taugen nehmlich zur Auflöſung vieler Probleme nach einem einzigen Princip. Die Zweckmäſsigkeit iſt hier offenbar objectiv, denn die Figuren werden auf einen beſtimmten Zweck gezogen, ſie iſt intellectuell, d. h. ſie wird durch Vernunft nach Begriffen erkannt. Sie iſt hingegen nicht ſubjectiv, denn ſie iſt nicht eine Zweckmäſsigkeit ohne Zweck, indem ſie ja eben die Angemeſſenheit zur Erzeugung vieler abge-

zweckter Geſtalten ausdrückt; auch iſt ſie nicht etwa äſthetiſch, indem hier weder von Schönheit noch Annehmlichkeit der mathematiſchen Figuren die Rede iſt. Allein die Zweckmäſsigkeit macht doch hier den Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt nicht möglich, d. i. er wird nicht bloſs in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen (U. 271. M. II, 787.). Der Cirkel z. B. Fig. 23. iſt eine ganz einfache Figur. Allein in ihr liegt der Grund zu der Auflöſung einer Menge von Problemen, deren jedes für ſich mancherlei Zurüſtungen koſten würde, und dieſe Auflöſung ergiebt ſich als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenſchaften dieſer Figur gleichſam von ſelbſt; z. B. das Verhältniſs zweier Linien anzugeben, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, ſ. Demonſtration, 4; oder einen gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, ſ. Acroamatiſch. Iſt es z. B. darum zu thun, 1. aus der gegebenen Grundlinie, Fig. 68. AB und 2. dem ihr gegen über liegenden Winkel ACB einen Triangel zu conſtruiren: ſo iſt die Aufgabe unbeſtimmt, d. i. ſie läſst ſich auf unendlich mannigfaltige Art auflöſen, oder es giebt unendlich viel Triangel, die dieſer Aufgabe ein Genüge thun. Allein der Cirkel befaſst ſie doch insgeſammt, als der geometriſche Ort für alle den zwei Bedingungen gemäſse Dreiecke. Charmander (ſ. Apollonius von Pergen ebene Oerter. Wiederhergeſtellt von Robert Simſon. Aus dem Lateiniſchen überſetzt von Joh. Wilh. Camever, Leipzig, 1796. 8. 1. Buch, 2. Satz, S. 33. f.) hat nehmlich bewieſen: daſs, wenn zwei gerade Linien (AC und BC), die einen Winkel von gegebener Gröſse einſchlieſsen, durch zwei gegebene Puncte (A und B, z[illegible] denen eben die Grundlinie AB liegt) gehen, [illegible] Durch[illegible]ittspunct dieſer Linien (C) auf [illegible] L[illegible] gegebenen Kreis-Umfang li[illegible] ſo viel ſolcher Dreiecke als P[illegible] Kreis

umfanges ACB ſind, d. i. unendlich viele, und dieſe Dreiecke ſind alle durch den Kreis gegeben, welcher durch die drei Puncte ACB beſtimmt iſt. Daher ſagt man, der Cirkel iſt der geometriſche Ort für dieſe Dreiecke. Oder zwei Linien Fig. 23. AB, CD, ſollen ſich einander ſchneiden. Die Bedingung aber iſt, daſs ſie ſich ſo ſchneiden, daſs das Rechteck aus den beiden Theilen der Linie AB (nehmlich von A bis zum Durchſchnittspunct, und vom Durchſchnittspunct bis zu B) dem Rechteck aus den zwei Theilen der andern Linie CD gleich ſei. Dem Anſehen nach hat die Auflöſung dieſer Aufgabe viele Schwierigkeit, aber dieſs ſcheint nur ſo, denn alle Linien theilen ſich von ſelbſt in dieſem Verhältniſs, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, deſſen Umkreis jede dieſer einander ſchneidenden Linien begrenzt. Die anderen krummen Linien (z. B. Ellipſen, Parabeln u. ſ. w.) geben wiederum andere zweckmäſsige Auflöſungen an die Hand, an die in der Regel gar nicht gedacht wird, die ihre Conſtruction ausmacht. Alle Kegelſchnitte (Ellipſen, Fig. 4, Parabeln, Fig. 5, und Hyperbeln, Fig. 6; ſ. Affinität, 5.) für ſich und in Vergleichung mit einander ſind fruchtbar an Principien zur Auflöſung einer Menge möglicher Probleme, ſo einfach auch die ihren Begriff beſtimmende Erklärung iſt. Die alten Geometer ergötzten ſich an dieſer Zweckmäſsigkeit, die ſie doch völlig *a priori* in ihrer Nothwendigkeit darſtellen konnten, ohne ſich durch die Frage eingeſchränkter (bornirter) Köpfe irre machen zu laſſen: wozu denn dieſe Kenntniſs nützen ſolle? Sie wuſsten es nicht, daſs ſie für die Nachkommenſchaft arbeiteten, und daſs man einſt ihre Entdeckung über die Parabel auf die Wurfslinie ſchwerer Cörper (z. B. in der Artillerie), und über die Ellipſe auf die Bewegung der Himmelscörper (in der Aſtronomie) werde anwenden können. In der [illegible]it deſſen, was zweckmäſsig und

ſo beſchaffen iſt, als ob es für unſern Gebrauch abſichtlich ſo eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Weſen der Dinge urſprünglich zuzukommen ſcheint, ohne auf unſern Gebrauch Rückſicht zu nehmen, liegt eben der Grund der groſsen Bewunderung der Natur. Alſo nicht ſowohl auſser uns, als vielmehr in unſrer eigenen Vernunft (U. 272. ff. M. II, 288.). Dieſs iſt nun eine intellectuelle Zweckmäſsigkeit, d. i. eine ſolche, die mit dem Verſtande erkannt wird, ſie iſt auch objectiv, d. i. eine ſolche, in der etwas (geometriſche Figuren) als Mittel zu andern Zwecken (Auflöſung gewiſſer Probleme) erkannt wird; aber ſie läſst ſich dennoch ihrer Möglichkeit nach im Allgemeinen als bloſs formale begreifen, d. i. als Zweckmäſsigkeit, ohne daſs doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie, dazu nöthig wäre. Die Cirkelfigur iſt eine Anſchauung, die durch den Verſtand (alſo intellectuell) nach einem Princip beſtimmt worden iſt, nehmlich als eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) ſo eingeſchloſſen, daſs die geraden Linien (AC, AB, Fig. 2.), welche bis zu derſelben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Punct (A), gezogen werden, alle einander gleich ſind (Euklids Elemente, Erkl. 15.). Die Einheit dieſes Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, wird auf eine Form der Anſchauung (den Raum) angewandt. Dieſe Form wird gleichfalls bloſs als Vorſtellung und zwar *a priori* in mir angetroffen, und jene Anwendung meines willkührlichen Begriffs auf dieſe Form macht nun die Einheit vieler ſich aus der Conſtruction jenes Begriffs ergebenden Regeln begreiflich, die in mancherlei möglicher Abſicht (z. B. Linien nach einem gewiſſen Verhältniſs ſich ſchneiden zu laſſen, oder auch gleichſeitige Triangel zu conſtruiren) zweckmäſsig

ſind (folglich iſt die Zweckmäſsigkeit hier objectiv). Aber es iſt doch nicht nöthig, dieſer Zweckmäſsigkeit einen (abſichtlichen) Zweck unterzulegen, oder irgend einen andern Grund derſelben; ſie iſt folglich bloſs formal. Hingegen iſt die Zweckmäſsigkeit von gewiſſen Dingen auſser mir, z. B. die Ordnung und Regelmäſsigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge, u. ſ. w. in einem Garten, empiriſch, und von dem Begriffe eines Zwecks abhängig, alſo eine reale Zweckmäſsigkeit (U. 274. M. II, 789.), ſ. Schönheit, 5, und Teleologie, 2. f.

2. Dieſe Zweckmäſsigkeit der Natur kann man die theoretiſche Zweckmäſsigkeit nennen, ſie iſt von der praktiſchen Zweckmäſsigkeit, d. i. der Zweckmäſsigkeit der menſchlichen Kunſt und Sitten, ganz unterſchieden (U. XXVIII. M. II, 417.).

3. Das Princip der Zweckmäſsigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empiriſchen Geſetze) iſt ein transſcendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, ſo fern ſie als unter dieſem Princip ſtehend gedacht werden, iſt nur der reine Begriff von Gegenſtänden des möglichen Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, und enthält gar nichts Empiriſches, ſ. Urtheilskraft, 11. Dagegen iſt das Princip der praktiſchen Zweckmäſsigkeit, die in der Idee der Beſtimmung eines freien Willens gedacht werden muſs, ein metaphyſiſches Princip. Denn der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens muſs doch empiriſch gegeben werden, und gehört folglich nicht zu den transſcendentalen Prädicaten. Beide Principien ſind aber dennoch nicht empiriſch, ſondern Principien *a priori*. Denn es bedarf keiner weitern Erfahrung zur Verbindung des Prädicats mit dem empiriſchen Begriffe des Subjects; ſondern dieſe Verbindung

Digitized by Google

kann völlig *a priori* eingeſehen werden (U. XXIX. f. M. II, 418.).

4. Wenn man mit ſolchen Grundſätzen, die die Zweckmäſsigkeit der Natur betreffen, auf dem pſychologiſchen Wege, d. i. empiriſch, den Urſprung aufzufinden vermeint, ſo iſt dieſs dem Sinne derſelben gänzlich zuwider; weil ſie dann keine objective Nothwendigkeit hätten. Alſo iſt die Zweckmäſsigkeit der Natur für unſere Erkenntniſsvermögen und ihren Gebrauch ein transſcendentales Princip der Urtheile. Es bedarf alſo auch einer transſcendentalen Deduction, vermittelſt deren der Grund ſo zu urtheilen in den Erkenntniſsquellen *a priori* aufgeſucht werden muſs (U. XXXI. M. II, 420.). Die Richtigkeit des Grundſatzes: Einige Erzeugungen der Natur können nicht, als nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich, beurtheilt werden (ſ. Antinomie, 6. b.); als eines Leitfadens, die Beſchaffenheit gewiſſer Naturdinge kennen zu lernen, hat noch Niemand bezweifelt. Die Frage kann alſo nur ſeyn: ob er bloſs Maxime unſrer Urtheilskraft, oder ein objectives Princip der Natur ſei? (M. II, 844. U. 319.), ſ. Teleologie, 6. f. und Technik. Man hat, um das letztere zu behaupten, bald eine lebloſe Materie, oder einen lebloſen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebenden Gott angenommen (U. 323.*)), ſ. Teleologie, 7.

5. Deduction dieſer Zweckmäſsigkeit. Die Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anſchauung *a priori*, erzeugen allgemeine Geſetze, unter welche die Urtheilskraft ſubſumirt. Soviel man aber *a priori* einſehen kann, muſs es noch beſondere Geſetze geben, die nicht *a priori* erkannt

werden können. Dieſe müſſen wir als den Grund der Einheit des für uns Zufälligen in der Natur betrachten, obwohl einer nothwendigen Abſicht (einem Bedürfniſs) des Verſtandes gemäſs, das heiſst, wir müſſen uns dieſe Einheit als Zweckmäſsigkeit der Objecte denken. Folglich muſs ſich die Urtheilskraft die Natur in Anſehung der empiriſchen Geſetze auch nach einem Princip der Zweckmäſsigkeit für unſer Erkenntniſsvermögen denken, welches in ſolchen Maximen der Urtheilskraft: die Natur nimmt den kürzeſten Weg, u. dergl. ausgedrückt wird. Dieſer transſcendentale Begriff einer Zweckmäſsigkeit der Natur iſt nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er eigentlich dem Objecte (der Natur) nichts beilegt. Er ſtellt nur die einzige Art vor, wie wir in der Reflexion über die Gegenſtände der Natur in Abſicht auf eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung verfahren müſſen. Daher wir auch erfreuet (eigentlich eines Bedürfniſſes entledigt) werden, wenn wir eine ſolche ſyſtematiſche Einheit unter empiriſchen Geſetzen antreffen; obwohl wir nothwendig annehmen muſsten, es gebe eine ſolche Einheit (U. XXXI. ff. M. II, 421.).

6. Richtigkeit dieſer Deduction des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. In unſerm Verſtande liegt *a priori* die Aufgabe: Aus gegebenen Wahrnehmungen einer unendlichen Mannigfaltigkeit empiriſcher Geſetze eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen. Dieſe iſt nun nicht anders aufzulöſen, als dadurch, daſs die Urtheilskraft *a priori*, zum Behuf ihrer Reflexion über die Natur, vorausſetzt: die Natur ſtimme zu unſrem Erkenntniſsvermögen zuſammen. Der Verſtand erkennt nehmlich die Natur im Empiriſchen objectiv als zufällig, und bloſs die Urtheilskraft legt der Natur die Zuſammenſtimmung der-

Digitized by Google

ſelben zu unſerm Erkenntniſsvermögen als transſcendentale Zweckmäſsigkeit in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen des Subjects bei. Wollten wir dieſe Zuſammenſtimmung nicht vorausſetzen, ſo würden wir keine Ordnung der Natur nach empiriſchen Geſetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit dieſen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzuſtellenden Erfahrung und Nachforſchung derſelben haben (U. XXXIV. ff. M. II, 422.). Denn es läſst ſich wohl denken: daſs, ungeachtet aller Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Geſetzen, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der empiriſchen Geſetze der Natur ſo groſs ſeyn könnte, daſs es für unſern Verſtand unmöglich wäre, in ihr eine faſsliche Ordnung zu finden, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verſtändniſſes des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns ſo verworrenen Stoffe eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen (M. II, 423. U. XXXVI.). Die Urtheilskraft hat alſo auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur in ſich, wodurch ſie ihr ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Geſetz vorſchreibt, welches man das Geſetz der Specification der Natur in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte (M. II, 424.). Wenn man alſo ſagt: die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze nach dem Princip der Zweckmäſsigkeit für unſer Erkenntniſsvermögen (d. i. zur Angemeſſenheit mit dem menſchlichen Verſtande in ſeinem nothwendigen Geſchäft), um zum Beſondern in der Wahrnehmung das Allgemeine und zum Verſchiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden: ſo ſchreibt man dadurch weder der Natur ein Geſetz vor, noch lernt man von ihr ein Geſetz durch Beobachtung (ob zwar jenes Geſetz durch die

Beobachtung beſtätigt werden kann) (U. XXXVII. f.).

7. Dieſe Uebereinſtimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer beſondern Geſetze zu unſerm Bedürfniſſe, Allgemeinheit der Principien für ſie aufzufinden, muſs nach aller unſrer Einſicht als zufällig beurtheilt werden. Gleichwohl muſs ſie doch auch als unentbehrlich für unſer Verſtandesbedürfniſs angeſehen werden. Dieſs heiſst nun eine Zweckmäſsigkeit, wodurch die Natur mit unſrer, aber nur auf Erkenntniſs gerichteten, Abſicht übereinſtimmt (M. II, 425. U. XXXVIII.). Die Erreichung jeder Abſicht iſt mit dem Gefühl der Luſt verbunden. Luſt iſt nehmlich, im Allgemeinen, das Bewuſstſeyn der Cauſalität einer Vorſtellung in Abſicht auf den Zuſtand des Subjects, es in demſelben zu erhalten; Unluſt iſt dagegen diejenige Vorſtellung, die den Zuſtand der Vorſtellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu beſtimmen (ſie abzuhalten oder wegzuſchaffen) den Grund enthält (U. 33. M. II, 481.). Iſt nun die Bedingung der Abſicht eine Vorſtellung *a priori*, wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, ſo iſt das Gefühl der Luſt auch durch einen Grund *a priori* und für Jedermann gültig beſtimmt. Dieſs iſt nun hier der Fall bloſs durch die Beziehung des Objects auf das Erkenntniſsvermögen, ohne daſs der Begriff der Zweckmäſsigkeit hier im Mindeſten auf das Begehrungsvermögen Rückſicht nimmt, und ſich alſo von aller praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur gänzlich unterſcheidet (U. XXXIX. M. II, 426.). In der That iſt eine entdeckte Vereinbarkeit zweier empiriſchen heterogenen Naturgeſetze unter einem ſie beide befaſſenden Princip der Grund einer ſehr merklichen Luſt, oft ſogar einer Bewunderung. Es gehört alſo ein Studium (das uns in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmäſsig-

Digitized by Google

keit derſelben für unſern Verſtand aufmerkſam mache), ungleichartige Geſetze der Natur wo möglich unter höhere empiriſche zu bringen, dazu, wenn wir Luſt empfinden ſollen an dem Gelingen des Auffindens dieſer zufälligen Einſtimmung der Natur zu unſerm Erkenntniſsvermögen. Dagegen würde uns eine Vorſtellung der Natur durchaus miſsfallen, durch welche man uns vorausſagte, daſs bei der mindeſten Nachforſchung über die gemeinſte Erfahrung hinaus, wir auf eine Heterogeneität ihrer Geſetze ſtoſsen würden, welche die Vereinigung ihrer beſondern Geſetze unter allgemeinen empiriſchen für unſern Verſtand unmöglich machte (M. II, 427. U. XXXIX. ff.), ſ. Urtheilskraft, 11. Von der äſthetiſchen Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Urtheil, äſthetiſches. Von der logiſchen Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit der Natur ſ. Darſtellung, 4. und Urtheilskraft, 7.

8. Unter der äuſsern Zweckmäſsigkeit verſteht K. diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient (die wieder entweder objectiv iſt, da in der Natur es ſo angetroffen wird, oder ſubjectiv, da es von uns ſo gebraucht oder betrachtet wird). Die innere Zweckmäſsigkeit iſt demnach diejenige, da ein Ding der Natur ſo beſchaffen iſt, daſs in demſelben alle Theile wechſelſeitig Zwecke und Mittel für einander ſind, wie die organiſirten Weſen, ſ. Zweck, Naturzweck. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäſsigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit vorausſetzen (Erden, Luft, Waſſer u. ſ. w.), gleichwohl äuſserlich (d. i. im Verhältniſs auf andere Weſen) ſehr zweckmäſsig ſeyn. Aber die Weſen, im Verhältniſs auf welche ſie zweckmäſsig ſind, müſſen jederzeit organiſirte Weſen (d. i. Naturzwecke) ſeyn. So können

Waſſer, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angeſehen werden (U. 379. f. M. II, 911.). Will man aber einen Zweck zum Grunde des Luftkreiſes haben, d. i. einen Grund, wodurch die Veranſtaltung eines Luftkreiſes veranlaſst worden ſei: ſo kann man das Athmen der Menſchen und Thiere als die Endabſicht dieſer Veranſtaltung nennen. Zugleich giebt dieſe Luft, durch die nehmlichen Eigenſchaften, die ſie bedurfte, das Athemholen möglich zu machen, und keine anderen mehr, Anlaſs zu einer Unendlichkeit von ſchönen Folgen, die damit nothwendigerweiſe begleitet ſind. Eben dieſelbe elaſtiſche Kraft und eben daſſelbe Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere die Nahrung entbehren müſsten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge, durch allmählige Zwiſchengrade, den Ueberſchritt von der Nacht zum Tage, dieſen Wechſel unſchädlich macht, iſt eine ganz natürliche und ungezwungene Folge derſelben (S. II, 198. f.). Die äuſsere Zweckmäſsigkeit iſt ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der innern, welche mit der Möglichkeit eines Gegenſtandes verbunden iſt, unangeſehen, ob ſeine Wirklichkeit ſelbſt Zweck ſei oder nicht. Es giebt nur eine einzige äuſsere Zweckmäſsigkeit, die mit der innern der Organiſation zuſammenhängt. Bei dieſer allein darf die Frage nicht ſeyn, zu welchem Ende dieſes ſo organiſirte Weſen eben habe exiſtiren müſſen, denn ſie ſteht wirklich im äuſsern Verhältniſs eines Mittels zum Zwecke. Dieſes iſt die Organiſation beiderlei Geſchlechts in Beziehung auf einander zu Fortpflanzung der Art; ein ſolches Paar macht allein erſt ein organiſirendes Ganze aus (M. II, 912. U. 380. f.). Die äſthetiſche Urtheilskraft ſowohl als die teleologiſche enthalten demnach Principien, welche ſie, die erſtere völlig *a priori*, die andere durch die in der Natur gegebenen organiſirten Weſen

berechtigt, ihren Reflexionen über die Natur zum Grunde legen, nehmlich die erſtere das einer formalen, die zweite, das einer materialen oder realen Zweckmäſsigkeit der Natur. Ohne die erſtere würde ſich der Verſtand in die Natur nicht finden können; allein es kann gar kein Grund *a priori* dafür angegeben werden, daſs es objective Zwecke der Natur (d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich ſind) geben müſſe. Ja es erhellet nicht einmal die Möglichkeit vom Letztern aus dem Begriff einer Natur, als Gegenſtand der Erfahrung, weder im Allgemeinen, noch im Beſondern; ſondern die Urtheilskraft enthält nur, ohne ein Princip dazu *a priori* in ſich zu haben, in vorkommenden Fällen (gewiſſen Producten) die Regel, zum Behuf der Vernunft von dem Begriff der Zwecke Gebrauch zu machen; nachdem das transſcendentale Princip der formalen Zweckmäſsigkeit ſchon den Begriff eines Zwecks (wenigſtens der Form nach) auf die Natur anzuwenden, den Verſtand vorbereitet hat (U. L. f. M. II, 439.), ſ. Zweck, Naturzweck und Urtheilskraft, 12. f.

9. Die beiden Gebiete im Art. Gebiet, 4. ff. werden, wie im Art. Gebiet, 7. zu finden iſt, durch die groſse Kluft von einander abgeſondert, welche das Ueberſinnliche von den Erſcheinungen trennt. Nun ka[illegible] nach Art. Urſache, 7. f. das Ueberſinnliche [illegible]nliche beſtimm[illegible] die Wirkung davon iſt [illegible]weck. Dasj[illegible] aber, was die Wirkung [illegible] und ohne [illegible] ſicht auf das Praktiſche [illegible]t, iſt, wi[illegible] geſehen haben, die Urt[illegible]ft. Alſo [illegible] die Urtheilskraft den [illegible]telnden [illegible] griff zwiſch[illegible]en Nat[illegible]fen und [illegible] Freiheits[illegible]ff, der [illegible]gang von [illegible] reinen t[illegible]ſchen [illegible]en pr[illegible] ſchen Ver[illegible]on d[illegible]mäſsig[illegible] nach der e[illegible] End[illegible] der [illegible]

Digitized by Google

tern möglich macht; dieſer Begriff iſt der der Zweckmäſsigkeit der Natur, er macht den Uebergang möglich von der Denkungsart nach den Principien der Sinnenwelt zu der Denkungsart nach den Principien der überſinnlichen Welt, ſ. Gebiet, 7. Durch ihn wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einſtimmung ihrer Geſetze wirklich werden kann, erkannt (U. LIII. ff. M. II, 440.).

10. Schon Sokrates fand in der zweckmäſsigen Einrichtung des menſchlichen Cörpers einen Beweisgrund für das Daſeyn eines höchſten Weſens, und er würde gewiſs dieſe Idee weiter ausgeführt haben, wenn damals Naturgeſchichte und Phyſik das geweſen wären, was ſie jetzt ſind (Xenophon, *Memor. I*, 4. *IV*, 3.). Ariſtoteles fand auf dem Wege ſeiner Naturbetrachtung den Grundſatz: daſs die Natur nichts vergebens thue. Er wollte damit ſagen: daſs ſie nichts ohne Zweck wirke. Die Beobachtung der Thier- und Pflanzenwelt zeigt überall Zweckmäſsigkeit. Die Schwalbe baut ein Neſt, die Spinne ein Gewebe um eines Zwecks willen, wenn ſie ſich deſſen auch nicht bewuſst iſt; die Blätter wachſen, um die Früchte zu bedecken. Ariſtoteles läſst zwar bei dieſer Darſtellung manche Frage unbeantwortet, und wird beſonders darum ſehr undeutlich, weil er ausdrücklich behauptet, man dürfe bei der Zweckmäſsigkeit der Natur nicht eben Nachdenken vorausſetzen. Allein er hat doch die Lehre von Zweck und Zufall vorzüglich in Anregung gebracht und zuerſt mit beſondrer Genauigkeit unterſucht. Was ſein Nachfolger Theophraſt in einem ſeiner Fragmente über die Zweckloſigkeit mancher Naturerſcheinungen erinnert, ſind Bedenken, die er vielleicht in der Fortſetzung des Werks ſelbſt gehoben hat (Metaphyſ. S. 260. Syll.). Die Stelle lautet ſo: Die Unterſuchung: ob alles einen Endzweck

habe und nichts vergeblich ſei, iſt nicht leicht. Denn wo ſoll man ausgehen, worauf zurückkommen? Auch giebt es der Dinge mehrere, bei denen ſich kein Endzweck zeigt, ſondern Zufälligkeit oder Nothwendigkeit. Welchen Zweck hat z. B. Ebbe und Fluth des Meers? welchen die Austretung, die Vertrocknung, mit einem Wort, alle Verwandlung, Veränderung und Entſtehung? Auch an den Thieren findet ſich Manches, was zwecklos ausſieht, z. B. die Brüſte der Männer, der Ausfluſs der weiblichen, die Bärte bei einigen Weibern, die Haare an verſchiedenen Stellen, die Gröſse der Hörner z. B. der Hirſche. — Am auffallendſten zeigt ſich dieſes bei der Erzeugung und Nahrung der Thiere; hier iſt nirgends Zweck, ſondern überall Zufall oder Nothwendigkeit. Wäre ein Zweck vorhanden, ſo müſste alles zu jeder Zeit auf dieſelbe Weiſe vor ſich gehen u. ſ. w.

Was haben die alten Philoſophen über den Endzweck des Ganzen gedacht? Plato betrachtet das Ganze aus dem erhabenſten Geſichtspunct, als Selbſtzweck. Wir bedienen uns, ſagt Ariſtoteles (*Phyſ. II*, 2. 24.), alles deſſen, was iſt, ſo, als wäre es für uns; denn auch wir ſind in gewiſſer Rückſicht Endzweck. An mehrern Stellen ſagt er, die höchſte Vollkommenheit Gottes ſei Zweck aller Dinge; und am Schluſs der angeführten Stelle: die Natur iſt Zweck und Endzweck (*ἡ φυσις ἐστι το τελος και το οὗ ἑνεκα*). Die Stoiker und mehrere Kirchenväter ſehen den Menſchen, ja einige der letztern ſogar nur die Gläubigen als den Endzweck der Welt an. Die Epikuriſche Philoſophie findet den Menſchen bei weitem nicht ſo begünſtigt, daſs ſie mit der Stoa einſtimmen [illegible] daher alle Verſuche, ſich einen [illegible] völlig auf. De[illegible] laubt keinen Z[illegible]

auf, daſs es allerdings viele Dinge gäbe, deren Zweck und Nutzen noch verborgen ſei. (Dieſer Auszug iſt aus Fülleborns Beiträgen VII. St. S. 19. ff.).

Zweckwidrig,

ſ. Leibnitz, XI.; beſonders die drei Arten deſſelben, S. 861. und Theodicee.

Zweifel,

dubium, *doute*, iſt ein Gegengrund, oder ein bloſses Hindernifs, des Fürwahrhaltens, das entweder ſubjectiv oder objectiv betrachtet werden kann (L. 129.). Subjectiv nehmlich wird Zweifel bisweilen genommen als der Zuſtand eines unentſchloſſenen Gemüths; und objectiv als die Erkenntniſs der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letztern Rückſicht heiſst er Einwurf, d. i. ein objectiver Grund, das (von Andern) für wahr gehaltene Erkenntniſs für falſch zu halten (L. 129.).

2. Ein bloſs ſubjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens iſt ein Scrupel (L. 129.). Beim Scrupel weiſs man nicht, ob das Hinderniſs des Fürwahrhaltens objectiv oder nur ſubjectiv, z. B. nur in der Neigung u. dgl. gegründet ſei. Man zweifelt, ohne ſich über den Grund des Zweifelns deutlich und beſtimmt erklären und ohne einſehen zu können: ob dieſer Grund im Object ſelbſt oder nur im Subject liege. Sollen nun ſolche Scrupel hinweggenommen werden können: ſo müſſen ſie zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit eines Einwurfs erhoben werden können. Denn durch Einwürfe wird

die Gewiſsheit zur Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gebracht, und keiner kann von einer Sache gewiſs ſeyn, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden ſind, wodurch die Nähe zur Gewiſsheit beſtimmt werden kann. — Auch iſt es nicht genug, daſs ein jeder Zweifel bloſs beantwortet werde, man muſs ihn auch auflöſen, d. i. ſeine Entſtehung begreiflich machen. Geſchieht dieſes nicht, ſo wird der Zweifel nur abgewieſen und nicht aufgehoben. Der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. In vielen Fällen können wir freilich nicht wiſſen, ob das Hinderniſs des Fürwahrhaltens in uns nur ſubjective oder objective Gründe habe und alſo den Scrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheins. Denn wir können unſre Erkenntniſſe nicht immer mit dem Object, ſondern oft nur unter einander ſelbſt vergleichen. Es iſt daher Beſcheidenheit, ſeine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen (L. 129. f.).

Zweifelglaube,

fides dubia, foi douteuſe. Derjenige Glaube, dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der ſpeculativen Vernunft nur Hinderniſs iſt, welchem aber eine kritiſche Einſicht in die Schranken der letztern den Einfluſs auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktiſches Fürwahrhalten zum Erſatz hinſtellen kann (U. 464). Für die Vernunftideen, Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit, fehlt es an theoretiſcher Begründung ihrer Realität. Nun gebietet aber die Vernunft, ſo zu handeln, als ſei ein Gott, Freiheit des Willens und Seelenunſterblichkeit, ſie verbindet alſo damit nothwendig den Glauben an die Realität dieſer Vernunftideen. Der Unglaube muſs alſo anneh-

men, daſs die Vernunft Zwecken (dem höchſten Gut, das nur durch Gott, Freiheit des Willens und Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes möglich iſt) nachzugehen gebiete, die für Hirngeſpinſte erkannt werden müſſen. Der Zweifelglaube hingegen erkennt an, daſs es an Gründen mangele, das Daſeyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Seelenunſterblichkeit zu beweiſen, und daſs dieſer Mangel ein Hinderniſs unſrer Erkenntniſs deſſelben ſei. Allein er ſieht ein, daſs dieſer Mangel von den Grenzen unſrer Vernunft herrühre, die nur ſinnliche, aber nicht überſinnliche Gegenſtände, die gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegen (N. XXII.), dergleichen die Gegenſtände jener drei Vernunftideen doch ſind, erkennt. Dieſer Mangel ſeiner Erkenntniſs hindert ihn aber nicht, den Geboten ſeiner Vernunft zu folgen, und ſo zu handeln, als kündige Gott ihm dadurch ſeinen Willen an, als verheiſse ihm derſelbe die Glückſeligkeit unter der Bedingung eines ſittlichguten Lebens, als müſſe er von jeder That Rechenſchaft geben, und als ſolle er ins Unendliche fortfahren, ſich dem Ziele moraliſcher Vollkommenheit zu nähern. So handeln, heiſst aber in der That durch ſeine Handlungen und ſeinen ganzen Lebenswandel an einen Gott, Freiheit des Willens, und ein ewiges Leben glauben, oder die Gegenſtände dieſer Vernunftideen praktiſch für etwas Wirkliches und nicht bloſs für Hirngeſpinſte halten.

Zwiſchenräume der Cörper,

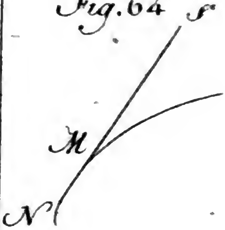
Poren, *Pori*, *Intervalla*, *Interſtitia corporum*, *Pores*, *Interſtices des corps*. Die Räume, welche innerhalb der Grenzen eines Cörpers von der ihm eigenen undurchdringlichen Materie nicht ausgefüllt werden, ſondern zwiſchen den materiellen Theilen

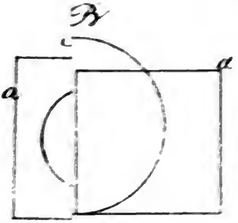
leer bleiben. Dergleichen ſind z. B. die Löcher eines Schwammes, und die unzählbaren Oeffnungen, mit welchen man dünne Queerſchnitte von Holzern jeder Art durchbohrt findet, wenn man dieſelben durchs Mikroſkop betrachtet. Dieſe Zwiſchenräume dienen wieder fremden zum Cörper ſelbſt nicht gehörigen Materien, z. B. der Luft, oder noch feinern Stoffen, zum Aufenthalte. Solche, die von Materie ganz leer wären, und die man das zerſtreute Leere, oder die leeren Zwiſchenräume der Cörper (*vacuum diſſeminatum*) nennt, giebt es nicht, ſ. Raum, 25.

Zwittergrundſatz,

vermengter Grundſatz, *axioma hybridum, axiome hybride.* Derjenige Grundſatz, der aus zwei ganz verſchiedenen Erkenntnifsquellen entſprungen iſt, in dem z. B. das Intellectuelle mit dem Sinnlichen vermiſcht iſt. Ein ſolcher Grundſatz iſt z. B. der des Cruſius: was exiſtirt, iſt irgendwo. Hier wird nehmlich von allem Exiſtirenden ohne Bedingung geredet, welches doch ein Verſtandesbegriff iſt; irgendwo iſt aber eine Raumesbedingung. Die Exiſtenz als Verſtandesbegriff wird hier alſo ohne Einſchränkung durch die ſinnliche Vorſtellung des Raums bedingt, welches nicht erlaubt iſt. Wäre die Exiſtenz hingegen durch die Vorſtellung des Raums bedingt, dann wäre der Satz richtig, und man kann ganz wohl ſagen: was im Raume exiſtirt, iſt irgendwo. Obiger Zwittergrundſatz aber giebt das Sinnliche für nothwendig am Intellectuellen aus, und iſt erſchlichen, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.

Fig. 64





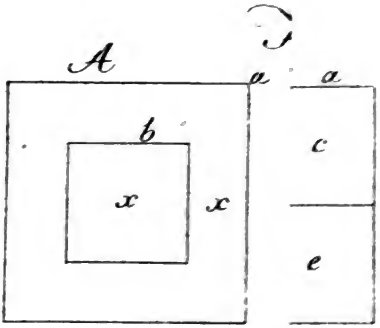
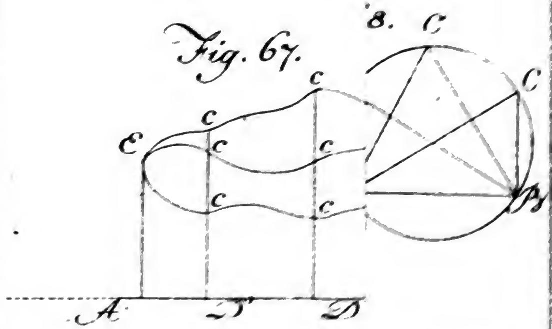


Fig. 67.



THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

FEB 7 1941

Digitized by Google

FEB 7 - 194

Digitized by Google

Digitized by Google